STVDIA ISLAMICA

R. BRVNSCHVIG

COLLEGIT

XL

D. GIMARET. — *Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et arguments*..... 5

P.-E. WALKER. — *The Ismaili vocabulary of creation*..... 75

P. NWYIA. — *Makzūn al-Sinjārī, poète mystique alaouite*. 87

R. A. ABOU-EL-HAJ. — *The narcissism of Mustafa II (1695-1703): a psychohistorical study*..... 115

R. BENCHENEB. — *Les Mille et une Nuits et les origines du théâtre arabe*..... 133

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C. N. R. S. dicitur in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXXIV

Les *Studia Islamica* ont été fondés en 1953 par les Professeurs Robert BRUNSCHVIG et Joseph SCHACHT (décédé en 1969).

Codirecteur en 1971 : le Professeur G. E. von GRUNEBAUM (décédé en 1972).

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée au prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue Général de Gaulle 92170 - Vanves (France).

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica was created in 1953 by Prof. Robert BRUNSCHVIG and Prof. Joseph SCHACHT (deceased in 1969).

Joint editor in 1971 : Prof. G. E. von GRUNEBAUM (deceased in 1972).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue Général de Gaulle 92170 - Vanves (France).

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

R. BRVNSCHVIG

COLLEGIT

XL

D. GIMARET. — *Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et arguments*..... 5

P.-E. WALKER. — *The Ismaili vocabulary of creation*..... 75

P. NWYIA. — *Makzūn al-Sinjārī, poète mystique alaouite*. 87

R. A. ABOU-EL-HAJ. — *The narcissism of Mustafa II (1695-1703): a psychohistorical study*..... 115

R. BENCHENEB. — *Les Mille et une Nuits et les origines du théâtre arabe*..... 133

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXXIV

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que « les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1er de l'Article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

© G.-P. MAISONNEUVE ET LAROSE, 1974

Imprimé en France

UN PROBLÈME DE THÉOLOGIE MUSULMANE : DIEU VEUT-IL LES ACTES MAUVAIS ? THÈSES ET ARGUMENTS*

Dans un bref article consacré ici-même (1) au problème de la volonté divine dans la théologie musulmane, M. Vajda écrivait : « A l'heure actuelle, une documentation abondante attend le chercheur qui aurait la curiosité doublée de courage de mener sur ce thème une enquête suffisamment étendue et approfondie, jamais encore tentée, à notre connaissance, mais grandement souhaitable. » Sans prétendre aux qualités requises par notre savant maître, nous avons tenté de répondre partiellement à son vœu, en étudiant, dans les textes aujourd'hui disponibles, l'une au moins des questions posées en dogmatique musulmane par l'attribut divin de volonté.

Ces questions sont essentiellement au nombre de trois. La première est de savoir s'il existe véritablement une volonté divine, en tant qu'attribut distinct. La volonté constitue-t-elle un acte spécifique, ou bien, comme le prétendent certains Mu'tazilites — an-Naẓẓâm, Abû l-Qâsim al-Balḫî —, n'est-elle qu'un mot : quand nous disons que Dieu veut Son propre acte, cela veut dire qu'Il le crée consciemment ; quand nous disons

* Cette étude a fait l'objet d'un cours à l'École Pratique des Hautes Études pendant l'année 1973-1974.

(1) « L'attribut divin d'*irâda* (volonté) d'après une source inexploitée », *Studia Islamica* XXXI (1970), pp. 258-259.

qu'Il veut l'acte d'autrui, cela veut dire qu'Il l'ordonne? En quoi la volonté se distingue-t-elle du désir *(šahwa)* et du souhait *(tamannî)*, qui ne sauraient convenir à Dieu? Par quoi démontre-t-on que Dieu est voulant? La seconde question concerne la nature de la volonté divine : Dieu veut-Il par Lui-même (comme le soutiennent les Naǧǧâriyya) ou par une volonté? Dans ce cas, veut-Il par une volonté éternelle ou adventice? Cette volonté réside-t-elle ou non dans un réceptacle *(fî maḥall)*? La troisième question enfin concerne l'objet de la volonté divine : Dieu veut-Il tout ce qui existe, et par conséquent veut-Il les actes mauvais de l'homme? Ces trois questions correspondent aux trois parties du livre VI b du *Muġnî* de ʿAbd al-Ǧabbâr (pp. 8-110 ; 111-213 ; 214-351), ainsi qu'aux trois chapitres traitant de la volonté divine dans les *Mawâqif* d'al-Iǧî (VI 64-77 ; VIII 81-87 ; VIII 173-179).

Nous avons choisi la troisième question, qui est de loin la plus simple, quant aux thèses énoncées et quant à l'argumentation mise en œuvre. Sur cette question, comme on le sait, s'affrontent deux thèses contradictoires : l'une, que l'on peut qualifier de sunnite, qui est commune aux Kullâbiyya, aux Aš'arites, à l'école ḥanafite-mâturîdite, etc., selon laquelle Dieu veut tout ce qui existe, « bien ou mal, utile ou nuisible » ; l'autre, la thèse mu'tazilite, selon laquelle Dieu ne veut des hommes que leurs actes bons, et non les actes mauvais. Dieu veut la foi et l'acte d'obéissance *(al-îmân wa ṭ-ṭâʿa)*, Il ne saurait vouloir la mécréance et l'acte de désobéissance *(al-kufr wa l-maʿṣiyya)*. Notre plan sera donc fort simple : nous examinerons d'abord dans leur détail les thèses des deux écoles antagonistes ; nous examinerons ensuite l'argumentation de l'une, puis celle de l'autre.

Dans sa simplicité, ce plan n'est pas sans soulever des difficultés. Il a d'abord l'inconvénient — dans l'exposé de l'argumentation — d'être purement énumératif, et comme linéaire : nous ferons se suivre à la queue leu leu un premier argument, les objections de l'adversaire à cet argument, les réponses à ces objections, un deuxième argument, et ainsi de suite. Nous ferons ensuite de même pour l'autre école. Mais nous n'y pouvons rien : ces alignements sans fin de preuves, de

questions et de réponses, ne sont pas notre fait, c'est le mode d'exposition commun à tous les traités de kalâm. Ils n'aboutissent pas à une conclusion : celle-ci est si l'on peut dire connue au départ, les différents arguments — et plus il y en a, mieux cela vaut — ne sont là que pour la confirmer. Nous nous sommes seulement efforcé, d'une part, de ne retenir que les principaux, d'autre part, de les classer de façon logique.

Autre problème : de qui parler en premier lieu? Chaque école énonce d'abord ses arguments, puis réfute les « pseudo-arguments » *(šubah)* de l'adversaire. Mais nous? Nous pouvons supposer qu'historiquement — encore que rien ne nous en assure — la thèse mu'tazilite a été énoncée la première — parce que le premier kalâm a été mu'tazilite, et aussi parce que cette thèse est un élément constitutif de l'idée de justice divine, affirmée très tôt contre les adversaires dualistes ou athées —, et que la thèse sunnite n'a été formulée qu'en réaction contre elle. Mais les traités mu'tazilites que nous connaissons sont plus tardifs que certains textes sunnites : la doctrine de 'Abd al-Ğabbâr est plus élaborée, moins « primitive » que celle d'al-Aš'arî ou d'al-Mâturîdî. D'autre part, de nombreux arguments mu'tazilites sont eux-mêmes une réponse à des objections sunnites. Il nous a semblé plus pratique de parler en premier lieu des Mu'tazilites dans l'exposé des thèses, puis d'adopter l'ordre inverse pour l'exposé des arguments. Mais il est évident qu'on pourrait tout aussi bien faire le contraire.

Troisième problème, et c'est encore une question de préséance. L'argumentation du kalâm a recours, comme le fiqh, à quatre principes : le Coran, éventuellement la Sunna et l'*iǧmâ'* (qui constituent les *dalâ'il sam'iyya*), puis le raisonnement (ou *dalâ'il 'aqliyya*). On pourrait penser que l'ordre de succession dans lequel apparaissent ces quatre *uṣûl* est caractéristique de telle ou telle école théologique, et que, selon qu'on est sunnite ou mu'tazilite, ce sont les arguments coraniques ou les arguments rationnels qui viennent en premier lieu. C'est en effet le cas pour al-Mâturîdî, al-Bâqillânî, et inversement pour 'Abd al-Ğabbâr dans le *Muġnî*. Mais il n'en va pas toujours ainsi : sur le problème qui nous occupe, le *Šarḥ al-uṣûl al-ḫamsa* cite d'abord les preuves scripturaires ; et en revanche, chez al-Aš'arî, les preuves ration-

nelles viennent souvent les premières ; de même chez al-Ǧuwaynî. Là encore, il nous a paru plus commode — sur ce problème précis — de citer dans l'ordre les arguments rationnels, puis ceux qui éventuellement se fondent sur l'*iǧmâ'* et la Sunna, et enfin les arguments tirés du Coran. Mais on pourrait tout aussi bien, là encore, adopter l'ordre inverse.

En ce qui concerne les sources, nous nous intéresserons essentiellement à la période du kalâm antérieure à ce qu'il est convenu d'appeler avec Gardet l'aš'arisme « moderne » (celui d'al-Ġazâlî, aš-Šahrastânî, Fa<u>h</u>r ad-dîn ar-Râzî, etc.), c'est-à-dire principalement l'école mu'tazilite, et l'école aš'arite jusqu'à al-Ǧuwaynî. Du reste, sur ce problème particulier de la volonté du mal, les aš'arites modernes n'innovent pas, et ne font que reprendre les thèses et les arguments de leurs devanciers. Notre principale source sera le *Muġnî*, pour la raison évidente qu'il est de loin l'ouvrage le plus détaillé sur cette question, comme sur les autres : près de 140 pages, alors que les chapitres correspondants du *Luma'* et du *Tamhîd* n'ont pas chacun 10 pages ! On pourrait craindre que ce déséquilibre des sources ne fausse notre jugement, et ne nous fasse accorder trop d'importance à ce qui pourrait n'être qu'une problématique personnelle du Qâdî. En réalité, la confrontation avec les autres sources prouve que ce risque n'existe pas. Tel argument présenté ou réfuté par 'Abd al-Ǧabbâr, nous le retrouvons en effet chez al-Aš'arî, ou al-Mâturîdî, ou al-Ǧuwaynî, ou chez Ibn Ḥazm, etc. Le théologien mu'tazilite est certes aussi un auteur original, et le représentant d'une école particulière, mais son traité reflète une controverse réelle, dont il a le mérite de nous donner tous les éléments. On fait parfois aussi à 'Abd al-Ǧabbâr le reproche d'être un auteur tardif : ce n'est pas sérieux. Il est certes tardif au sein de l'école mu'tazilite, mais il a parfaitement qualité pour la représenter. Si, sur des points de détail, il a pu innover, il apparaît surtout qu'il a porté à des degrés d'élaboration plus ou moins élevés des principes et des modes de preuve mis au point bien avant lui. La plupart du temps, du reste, il ne fait que rapporter la doctrine de ses maîtres Abû 'Alî et Abû Hâšim al-Ǧubbâ'î, qui étaient les contemporains d'al-Aš'arî. Il est lui-même le contemporain d'al-Bâqillânî et d'Ibn Fûrak. Dans

l'histoire du kalâm, 'Abd al-Ğabbâr est précisément au centre de la période qui nous intéresse, et qui va d'al-Ğubbâ'î à al-Ğuwaynî : celle des premières grandes systématisations du kalâm, avant sa pénétration par la *falsafa* avicennienne.

Nous indiquons ci-dessous nos références bibliographiques avec, éventuellement, l'abréviation correspondante :

I. Textes mu'tazilites

'Abd al-Ğabbâr, *al-Muġnî* VI b, éd. Anawati, Le Caire s.d., pp. 214-351.

'Abd al-Ğabbâr, *Mutašâbih al-Qur'ân*, éd. Zarzûr, Le Caire, 1969.

Mânkadîm Šešdîv, *Šarḥ al-uṣûl al-ḫamsa*, éd. 'A. K. 'Uṯmân, Le Caire, 1965, pp. 455-477 (1) *(Šarḥ)*.

Ibn Mattawayh, *al-Maǧmû' fî l-Muḥîṭ*, t. I, éd. Houben, Beyrouth, 1965, pp. 293 sq. et 310 sq. *(Maǧmū')*.

Abû l-Ḥusayn al-Baṣrî, *al-Mu'tamad fî uṣûl al-fiqh*, éd. Hamidullah, Damas, 1964-1965.

II. Textes sunnites

al-Aš'arî, *Maqâlât al-Islâmiyyîn*, éd. Ritter, 2e éd. Wiesbaden, 1963.

— *al-Luma'*, éd. McCarthy, Beyrouth, 1953, §§ 49-67 et 159-164 *(Luma' I)*.

— *al-Ibâna*, Hayderabad, 1948, pp. 49-55.

al-Mâturîdî, *at-Tawḥîd*, éd. Kholeif, Beyrouth, 1970, pp. 286-305.

al-Bâqillânî, *at-Tamhîd*, éd. McCarthy, Beyrouth, 1957, §§ 475-485.

— *al-Inṣâf*, éd. Kawṯarî, 2e éd. Le Caire, 1963, pp. 157-168.

al-Baġdâdî, *Uṣûl ad-dîn*, Istanbul, 1928, pp. 102-105 et 145-148 *(Uṣûl I)*.

— *al-Farq bayna l-firaq*, éd. 'Abd al-Ḥamîd, Le Caire, s.d.

Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal*, Le Caire (avec en marge le *Milal* d'aš-Šahrastânî), t. III, pp. 142-164.

al-Ğuwaynî, *al-Iršâd*, éd. Luciani, Paris, 1938, pp. 135-146 (traduction pp. 216-231).

(1) Le titre donné p. 431 anticipe sur le chapitre suivant.

— *al-Luma'*, éd. Allard, Beyrouth, 1968, pp. 151-157 *(Luma' II)*.
al-Bazdawî, *Uṣûl ad-dîn*, éd. Linss, Le Caire, 1963, pp. 42-53 *(Uṣūl II)*.
al-Ġazâlî, *al-Iqtiṣâd*, Ankara, 1962, p. 108.
— *Iḥyâ' 'ulûm ad-dîn*, Le Caire, 1967, t. I, pp. 151-152.
aš-Šahrastânî, *Nihâyat al-aqdâm*, éd. Guillaume, Oxford, 1931 pp. 248-260.
— *al-Milal wa n-niḥal*, éd. 'A. M. al-Wakîl, Le Caire, 1968.
ar-Râzî, *al-Arba'în fî uṣûli d-dîn*, Hayderabad, 1353, pp. 244-246.
al-Îǧî, *al-Mawâqif* (avec le commentaire d'al-Ǧurǧânî), Le Caire, 1325, t. VIII, pp. 173-179.

III. Textes šî'ites

Ibn Bâbûya, *Risâlatu l-i'tiqâdât*, trad. Fyzee, *A shiite creed*, Oxford, 1942, pp. 33-35.
al-Mufîd, *Taṣḥîḥ al-i'tiqâd*, Tabrîz, 1363, pp. 155-159.

I. Les thèses en présence

La question qui nous occupe a donc fait l'objet, comme nous l'avons dit, de deux thèses contradictoires, et en principe fort simples. Selon les Sunnites — ceux qui s'appellent généralement les *ahl as-sunna wa l-ǧamâ'a*, et que leurs adversaires appellent *muǧabbira* —, Dieu veut tout ce qui existe (*sâ'ir al-muḥdaṯât*, *ǧamî' al-maḫlûqât*, *ǧamî' al-kâ'inât*, etc.), le bien et le mal, l'utile et le nuisible *(ḫayrahâ wa šarrahâ naf'ahâ wa ḍarrahâ)*. Tous les actes de l'homme, bons ou mauvais, sont donc voulus par Dieu. Selon les Mu'tazilites, au contraire — qui s'appellent pour cela les *ahl al-'adl*, et que leurs adversaires appellent *qadariyya* —, Dieu ne veut des hommes que les actes bons, et ne saurait vouloir aucun acte mauvais *(lâ yurîdu šay'*[an] *min al-qabâ'iḥ)*.

Dans le détail cependant, ces deux thèses ont donné lieu, en particulier dans l'école sunnite, à des interprétations divergentes, à des restrictions parfois fort importantes, et qu'il est intéressant de connaître.

1. La thèse mu'tazilite

Sur cette thèse, on observe d'une part quelques divergences, assez surprenantes, chez deux théologiens mu'tazilites de la première époque (ou « pré-ğubbâ'ites »). Deux Baġdâdiens, Abû Mûsâ l-Murdâr, et surtout son disciple Ğa'far b. Ḥarb, ont en effet apporté à la doctrine des *ahl al-'adl* des restrictions qui annoncent certaines positions sunnites. Ils soutiennent l'un et l'autre que, d'une certaine façon *(bi-waǧhⁱⁿ min al-wuǧûh)*, Dieu veut les actes mauvais.

Selon al-Murdâr, Dieu veut les actes de désobéissance des hommes en ce sens qu'Il les laisse libres de les accomplir *(ḫallâ baynahum wa baynahâ)* : cf. *Maqâlât* 190, 8-10 ; 228, 13-14 ; 512, 12-13. Cela évoque un argument sunnite que nous verrons plus loin (p. 51) : Dieu veut le mal, du moment qu'Il ne l'empêche pas. Notons que cette thèse n'est pas signalée par les auteurs mu'tazilites (al-Ḫayyâṭ, 'Abd al-Ğabbâr). Mais al-Aš'arî dit la rapporter d'après Abû l-Huḏayl.

Sur Ğa'far b. Ḥarb, en revanche, plusieurs témoignages concordent : cf. *Maqâlât* 191, 2-4 et 513, 14 sq. ; mais aussi *Muġnî* VI b 6, 1-4, et al-Maqdisî, *al-Bad' wa t-ta'rîḫ*, éd. Huart, V, 142, 16 sq. Selon Ğa'far, Dieu, d'une certaine façon, veut la mécréance, en ce sens qu'Il a voulu qu'elle soit contraire à la foi, et qu'elle soit mauvaise et non bonne *(arâda an yakûna l-kufr muḫâlifᵃⁿ li-l-îmân wa an yakûna qabîḥᵃⁿ ġayr ḥasan)* Al-Aš'arî ajoute : « cela signifie que Dieu en a décidé ainsi. *(ḥakama bi-ḏâlika)* ; c'est comme si l'on disait qu'Il a rendu *(ğa'ala)* la mécréance contraire à la foi et mauvaise ».

Cette thèse de Ğa'far mérite d'être notée, car elle sera reprise, comme nous le verrons plus loin, par al-Aš'arî et al-Mâturîdî. Mais elle surprend chez un Mu'tazilite. Pour les Mu'tazilites ğubbâ'ites en tout cas, la bonté et la mauvaiseté des actes ne résultent pas d'une décision de Dieu, ni, d'une façon plus générale, les caractères propres aux essences. La volonté ne s'applique, dans les choses, qu'à ce qui est possible et non nécessaire, c'est-à-dire leur venue à l'être. La mécréance est mauvaise par essence, et non par la volonté de Dieu. Cf. là-dessus *Muġnî* VI b 246, 3 sq. ; 252, 12 sq. ; 348, 7 sq. ; 350, 1 sq., etc.

Mais il est possible que la doctrine des Mu'tazilites antérieurs ait été moins nette à cet égard. Selon al-Aš'arî, si les autres Mu'tazilites rejettent la thèse de Ğa'far, ce n'est pas pour cette raison, mais uniquement parce que cela entraîne que Dieu veuille la mécréance d'une certaine façon. Cf. *Maqâlât* 514, 3-7 (malheureusement le début du texte n'est pas clair) : « Les autres Mu'tazilites rejettent cette thèse et disent : nous ne disons pas que Dieu a rendu la mécréance contraire à la foi *qiyâs*^{an}, nous le disons seulement *ittibâ'*^{an} (?), et nous ne sommes donc pas tenus de... (? *an naqîsa 'alayhi*). Si l'on dit : Dieu a voulu que la mécréance soit mauvaise et contraire à la foi, cela (c.-à-d. : l'acte de vouloir) ne peut s'appliquer qu'à la mécréance, car il n'y a pas là de contrariété ou de mauvaiseté (auxquelles cette volonté puisse s'appliquer). Et s'il en est ainsi, dire cela implique que Dieu veuille la mécréance d'une certaine façon. » La raison avancée est presque d'ordre grammatical : quand je dis « Dieu a voulu que la mécréance soit mauvaise et contraire à la foi », le seul complément d'objet possible du verbe « vouloir » est le mot « mécréance ».

Notons cependant que les thèses d'Abû Mûsâ et de Ğa'far ne paraissent nullement caractéristiques des Baġdâdiens en général. Il n'en subsiste rien chez Abû l-Qâsim al-Balḫî, à en juger par le *Tawḥîd* d'al-Mâturîdî.

D'autre part, les Mu'tazilites ğubbâ'ites n'ont pas manqué d'apporter à la thèse initiale des *ahl al-'adl* d'abondantes précisions : cf. *Muġnî* VI b 214-216, ainsi que 297, 1 sq. ; *Šarḥ* 456, 16 sq. ; *Maǧmû'* 291-296. Leur position est correctement résumée par al-Ğuwaynî, *Iršâd* 137, 5-9 et *Luma'* 151, 10 sq.

A la question : à quels actes peut s'appliquer la volonté de Dieu ? les Ğubbâ'ites répondent : Du moment que l'homme est le créateur de ses propres actes, on distinguera deux catégories d'actes, les actes de Dieu, et les actes des créatures.

S'agissant de ses propres actes, Dieu les veut nécessairement, en vertu du principe qu'un sujet conscient veut nécessairement l'acte qu'il accomplit, cf. *Muġnî* VI b 79, 17-18 : *al-'âlim bi-l-murâd yaǧibu an yurîdahu*. Or Dieu est par essence conscient.

Il y a cependant une exception (que nous retrouverons plus loin. cf. p. 33) : Dieu ne saurait vouloir Sa propre volonté.

En règle générale, le sujet voulant ne veut pas sa propre volonté : cf. *Muġnî* VI b 80, 15 sq. ; 189, 18 sq. ; 291, 13 sq. Cela est, à la rigueur, possible pour l'homme, s'agissant d'une volonté future, qui peut alors faire l'objet d'un *'azm* (c.-à-d. d'une volonté appliquée à un acte futur) (cf. *Muġnî* VI b *81*, 6-8) : mais il ne saurait y avoir de *'azm* pour Dieu : cf. *ibid.* 58, 11 sq. ; 101, 16 sq. ; 176, 8 sq. ; *Maǧmû'* 295, 23 sq.

Enfin, Dieu ne saurait refuser (1) aucun de Ses actes. Le refus de l'acte n'a d'intérêt que pour la créature, pour la dissuader d'un acte mauvais. Pour Dieu, c'est inutile : cf. *Muġnî* VI b 215, 12-16 ; VI a 173, 14-18.

S'agissant des actes des créatures, on distinguera d'abord entre les êtres soumis à obligation *(mukallafûn)* — c.-à-d. les êtres doués de raison — et ceux qui ne le sont pas : les enfants, les fous, les animaux. S'agissant de cette deuxième catégorie, Dieu ne veut ni ne refuse aucun de leurs actes.

Quant aux êtres doués de raison, Dieu ne veut pas tous leurs actes bons. Il ne veut que les actes qui ont une qualification de plus que leur simple bonté *(mâ lahu ṣifatun zâ'idatun 'alâ ḥusnihi)*, c.-à-d. les actes obligatoires et les actes recommandés *(al-wâǧibât wa n-nawafil)*, tout ce qu'on appelle actes d'adoration *('ibâdât)* ou actes d'obéissance *(ṭâ'ât)* — ces deux termes sont synonymes chez 'Abd al-Ǧabbâr —. L'ordre *(amr)* ou la recommandation *(targîb)* que Dieu en donne sont précisément le signe qu'Il les veut : cf. *Maǧmû'* 293, 4.

Les actes simplement bons, c.-à-d. permis *(mubâḥât)*, Dieu ni ne les veut ni ne les refuse (2).

(1) C'est ainsi que nous traduisons, faute de mieux, le verbe *kariha*. Ce verbe signifie, au sens propre, « trouver mauvais, répugner à ». Mais, dans l'usage du kalâm, il sert de contraire à *arâda*, « vouloir ». Il ne signifie donc pas seulement « considérer une chose comme mauvaise », mais, par opposition à vouloir — càd : vouloir qu'elle se produise —, « vouloir qu'elle ne se produise pas » (bien que 'Abd al-Ǧabbâr récuse une telle interprétation, cf. *Muġnî* VI b 69, 7 sq.). On peut évidemment traduire *karâha* par « nolonté », comme le fait Vajda, *l. c.* 259 et n. 3. Mais cette traduction a l'inconvénient de ne fournir aucun correspondant verbal : comment traduire *yakrahu*, *kârihun*, etc. ?

(2) Il y a cependant une légère divergence sur ce point entre Abû 'Alî et Abû Hâšim. Pour Abû 'Alî, ce principe vaut à la fois ici-bas et dans l'autre monde. Ainsi, manger et boire sont des actes simplement permis. Quand Dieu dit, sous la forme d'un ordre : « Mangez et buvez ! » (2, 60 ; 52, 19 ; 69, 24 ; 77, 43), il ne s'agit

Enfin les actes mauvais *(qabâ'iḥ, ma'âṣî)*, Dieu les refuse. L'interdiction *(nahy')* qu'Il en fait est précisément le signe qu'Il les refuse : cf. *Šarḥ* 459, 9-11 ; *Maǧmû'* 294, 8-9.

La conception ǧubbâ'ite de la volonté divine — quant à son objet — est en somme très restrictive. Du moment que, dans l'univers, il s'accomplit infiniment plus d'actes mauvais ou indifférents que d'actes obligatoires ou recommandés, Dieu ne veut, des actes humains réellement accomplis, qu'une infime minorité. Cette conception est probablement plus restrictive que celle des Mu'tazilites antérieurs, qui ne poussaient pas l'analyse aussi loin : car, pour définir ce que Dieu peut vouloir ou ne pas vouloir, Abû 'Alî et Abû Hâšim ne se contentent pas du principe élémentaire du *'adl* — Dieu ne veut pas les actes mauvais —, ils tirent aussi toutes les conséquences de leurs thèses relatives à la nature de la volonté, à la qualification morale des actes, etc.

Cependant, il faut voir que cette conception n'est restrictive que par rapport aux actes réellement accomplis. Or, pour les Mu'tazila, la volonté de Dieu ne se limite pas à ce qui existe. Le principe qui leur est propre — et sur quoi porte toute la controverse avec les Sunnites — est qu'il n'y a pas corrélation entre ce qui existe et ce que Dieu veut. Pour les Sunnites, Dieu veut tout ce qui est, et ne veut que ce qui est. La volonté nécessite l'existence du voulu : du moment que Dieu veut une chose, elle existe nécessairement ; s'Il ne la veut pas, elle n'existe pas. Pour les Mu'tazilites, au contraire, Dieu ne veut pas ce qui existe, Il veut ce qu'Il ordonne. Or l'ordre ne détermine pas l'existence de la chose ordonnée. D'où il résulte que pour eux — selon la formule polémique qu'utilisent leurs adversaires — « Dieu veut ce qui n'est pas, et ce qu'Il ne veut pas existe » *(arâda mâ lam yakun wa kâna mâ lam yurid)* (cf. *Maqâlât* 512, 9 ; *Ibâna* 4, 10-11, etc.).

pas d'un ordre, mais d'une permission *(ibâḥa)*. Pour Abû Hâšim, en revanche — suivi apparemment sur ce point par 'Abd al-Ǧabbâr (cf. *Maǧmû'* 293, 23) —, dans l'autre monde, ces actes sont réellement voulus par Dieu, car il est utile qu'ils le soient. Dieu doit accorder aux Élus la plus grande récompense possible : or leur joie est plus grande, s'ils savent que Dieu veut qu'ils mangent et boivent (cf. *Šarḥ* 458, 17 sq. ; *Maǧmû'* 293, 17-26).

2. La thèse sunnite

Le principe admis par tous les Sunnites est celui qui est énoncé dans les deux *'aqîda* d'al-Aš'arî : il n'est rien sur la terre de bien et de mal qui ne soit voulu par Dien (*lâ yakûnu fî l-arḍ min ḫayr*^{in} *wa lâ šarr*^{in} *illâ mâ šâ'a llah*, *Maqâlât* 291, 4 ; cf. à peu près *Ibâna* 6, 16-18). Tous les traités sunnites emploient des formules parallèles. Ainsi al-Bâqillânî, *Inṣâf* 157, 16 : *lâ yaǧrî fî l-'âlam illâ mâ yurîduhu llah* ; al-Baġdâdî, *Uṣûl* 102, 14-15 : *lâ yaḥduṯu fî l-'âlam šay' lâ yurîduhu llah* ; al-Ǧuwaynî, *Iršâd* 135, 20 : *kull ḥâdiṯ murâd*^{un} *lillah ḥudûṯuhu* ; al-Bazdawî, *Uṣûl* 42, 10-11 : *al-ḥawâdiṯ kulluhâ* (.,.) *bi-maši'ati llah wa irâdatihi wa ḥukmihi ḫayr*^{an} *qâna aw šarr*^{an} ; etc, Mais, si l'on va dans le détail, on constate que, chez les Sunnites, ce principe a donné lieu à des interprétations divergentes, et — du moins chez les premiers théologiens opposés à la thèse mu'tazilite — à de multiples précautions verbales. Ces divergences et ces nuances concernent essentiellement trois questions :

1. S'il est vrai qu'en général (*'âmm*^{an}, *fî l-ǧumla)* Dieu veut tout ce qui existe, peut-on dire en particulier (*tafṣîl*^{an}) qu'Il veut la mécréance et les actes de désobéissance ?

2. Si Dieu veut la mécréance, doit-on dire qu'Il l'aime *(aḥabbahu)* et qu'Il l'approuve *(raḍiya bihi)* ? En d'autres termes, l'amour et l'approbation sont-ils des synonymes de la volonté ?

3. S'il est vrai que Dieu veut la mécréance, en quel sens Sa volonté s'y applique-t-elle ? Dieu veut-Il réellement que la mécréance existe et que le mécréant la commette ?

A ces trois questions, beaucoup de Sunnites ont répondu : non.

Première question : S'il est vrai qu'en général Dieu veut tout ce qui existe, peut-on dire en particulier qu'Il veut la mécréance et les actes de désobéissance ?

Cf. notamment *Uṣûl* I 104, 6 sq: et 145, 7 sq., et *Iršâd* 135, 22 sq.

On rapprochera cela de questions similaires : Si tout vient de Dieu, peut-on dire que le mal vient de Dieu *(inna š-šarr min Allah)*? (*Luma'* I § 107). Si l'homme doit approuver le décret de Dieu *(an yarḍâ bi-qaḍâ'i llah)*, doit-on dire qu'il doit approuver la mécréance et les actes de désobéissance décrétés par Dieu? (*Tamhîd* § 558 ; *Inṣâf* 166, 20 sq.). Si Dieu est le créateur de toutes choses, doit-on dire qu'Il est le créateur du mensonge et de l'injustice? (*Inṣâf* 157, 4 sq.).

A la question ici posée, certains Sunnites répondent : non. Parmi eux, al-Baġdâdî cite nommément Ibn Kullâb, cf. *Uṣûl* I 104, 8-13 : « Je dis que Dieu veut l'existence de toutes les choses qui adviennent, bonnes ou mauvaises. Je ne dis pas qu'Il veut les actes de désobéissance, bien qu'ils fassent partie des choses qui adviennent dont Il veut l'existence. De même que, pour invoquer Dieu, je dis : ô Créateur des corps ! et pourtant je ne dis pas : ô Créateur des singes et des porcs, du sang et des immondices, bien qu'Il soit le créateur de tout cela. » (cf. *ibid.* 145, 13-146, 4). Sur la dernière phrase, cf. *Inṣâf* 157, 6-14 et *Tawḥîd* 312, 17-21.

Al-Baġdâdî cite également, sans le nommer, — mais il indique en 146, 14-15 que c'est la thèse qu'il a lui-même adoptée — un autre théologien qui fait la réponse suivante : « Je dis que Dieu veut l'existence de tous les adventices. S'agissant des actes mauvais, je ne dis pas que Dieu les veut. Je dis qu'Il veut l'existence de cet adventice qui est un acte mauvais. De même, nous disons d'une part que la nuit est une preuve de Dieu *(ḥuǧǧatun li-llah)*, d'autre part que la nuit est obscure et froide. Nous ne disons pas que la preuve de Dieu est obscure et froide. » (*Uṣûl* I 104, 16-105, 2. Cf. *ibid*, 146, 9-15). Comme on le voit, le subterfuge consiste à énoncer les prémisses d'un syllogisme, sans formuler la conclusion :

Tout ce qui advient est voulu par Dieu.
Or le mal advient.
Donc... (on ne le dit pas).

De même :

La nuit est une preuve de Dieu.
Or la nuit est obscure et froide.
Donc... *(id.)*

Un raisonnement identique est utilisé par al-Aš'arî dans le *Luma'* : Ce morceau de bois est une preuve de Dieu. S'il est cassé, je ne dirai pas que la preuve de Dieu est cassée. De même, nous disons que la mécréance est un décret de Dieu. Nous disons d'autre part que la mécréance est vaine *(bâṭil)*. Nous ne disons pas que le décret de Dieu est un acte vain (§ 103). Ou encore : nous disons que l'homme doit approuver le décret de Dieu. Nous ne disons pas qu'il doit approuver la mécréance décrétée par Dieu (§ 104).

Al-Ǧuwaynî attribue également à un — ou plusieurs — théologiens as'arites (le mot *man* est souvent équivoque), qu'il ne nomme pas, une thèse identique à celle d'Ibn Kullâb : « Si on leur demande : la mécréance est-elle voulue par Dieu ? ils croient que oui, mais ils ne le disent pas expressément *(yağṭanibu iṭlâqahu)*, car cela pourrait faire imaginer une chose fausse *(îhâm az-zalal)*, du fait que beaucoup de gens s'imaginent que, si Dieu veut une chose, c'est qu'Il l'ordonne et incite à l'accomplir. Du reste, il peut arriver qu'une chose se dise d'une façon générale, sans se dire des cas particuliers. Ainsi on dira : à Dieu est l'univers et tout ce qu'il contient. Mais on ne dira pas : à Dieu est un fils ou une épouse. » L'allusion pourrait concerner al-Bâqillânî, qui s'exprime en termes très semblables, et avec une comparaison identique, à propos de l'approbation du décret divin (*Tamhîd* § 558). Mais une thèse similaire, appuyée de la même comparaison, est déjà mentionnée par al-Aš'arî (*Luma'* § 107).

Al-Ǧuwaynî ajoute que cette distinction entre le principe général et les cas particuliers n'est pas admise par les Aš'arites orthodoxes *(man ḥaqqaqa min a'immatinâ)*. Selon eux la volonté de Dieu s'applique à toute chose en général et en particulier *(mu'ammam*^{an} *wa muḫaṣṣaṣ*^{an} *muǧmal*^{an} *wa mufaṣṣal*^{an}*)*. Notons cependant qu'al-Ǧuwaynî se garde bien de dire textuellement que Dieu veut la mécréance ! Tout en tranchant la question, il l'escamote. Du reste, le problème ne sera plus soulevé dans la suite par les Aš'arites modernes.

Deuxième question : Si Dieu veut la mécréance, doit-on dire qu'Il l'aime et qu'Il l'approuve ? L'amour *(maḥabba)* et l'approbation *(riḍâ)* sont-ils des synonymes de la volonté ?

Cette question fournit à ʿAbd al-Ǧabbâr, comme nous le verrons plus loin, un argument par *ilzâm* maintes fois employé : cf. notamment *Muġnî* VI b 241, 15 sq. Pour ʿAbd al-Ǧabbâr, l'amour et l'approbation sont effectivement des synonymes de la volonté. Si donc on soutient que Dieu veut les actes mauvais, on doit dire qu'Il les aime et les approuve, ce qui est contraire à l'*iǧmâʿ*, ainsi qu'aux textes explicites du Coran *(naṣṣ al-kitâb)*, en particulier les deux versets 2, 205 : *wa llahu lâ yuḥibbu l-fasâd*, et 39, 7 : *wa lâ yarḍâ li-ʿibâdihi l-kufr*.

Sur ce problème, il y a une position claire, celle de l'école ḥanafite-mâturîdite : Dieu veut les actes mauvais, Il ne les aime pas et ne les approuve pas. Cf. Abû Ḥanîfa, *al-Fiqh al-akbar* II, éd. Hayderabad, 47, 1-3 ; al-Mâturîdî, *Tawḥîd*, notamment 296, 22 sq. où il démontre que l'amour et l'approbation diffèrent de la volonté ; al-Bazdawî, *Uṣûl* 42, 10-13 et 52, 9 sq. où l'on trouve une autre démonstration de la même thèse ; an-Nasafî, *ʿAqâʾid*, etc.

La position des Aš'arites est moins claire. Selon *Irsâd* 136, 7-17, certains Aš'arites font une distinction entre la volonté, l'amour et l'approbation : Dieu veut la mécréance, mais on ne peut pas dire qu'Il l'aime et qu'Il l'approuve. « Pour les uns, amour et approbation signifient (non pas la volonté, mais) la bienfaisance de Dieu. (...) Pour d'autres, ils signifient bien la volonté divine, mais uniquement quand elle a pour objet un bienfait accordé à l'homme. Quand elle a pour objet son châtiment, elle prend le nom de réprobation *(suḫṭ)*. Mais pour les Aš'arites orthodoxes, amour et approbation sont bien synonymes de volonté : selon eux, on doit dire que Dieu aime la mécréance et l'approuve en tant que mécréance digne du châtiment *(yuḥibbu l-kufr wa yarḍâhu kufr*^{an} *muʿâqab*^{an}*)*. »

Parmi les Aš'arites qui distinguent la volonté de l'amour et de l'approbation, il faut compter probablement al-Bâqillânî, encore que sa position reste ambiguë. La seconde des thèses mentionnée par al-Ǧuwaynî peut être rapprochée de *Tamhîd* § 50, qui définit l'approbation et la réprobation de Dieu comme la volonté de récompenser celui qu'Il approuve et de punir celui qu'Il réprouve. A propos des versets coraniques 2, 205 et 39, 7, le *Tamhîd*, comme nous le verrons, reste très allusif. Mais dans

l'*Inṣâf* 162, 6 sq. et 165, 6 sq., al-Bâqillânî admet que ces versets peuvent être interprétés de deux façons, dont l'une consiste à démontrer qu'aimer et approuver ne sont pas synonymes de vouloir : l'amour et l'approbation ne se disent que de ce qu'on récompense et qu'on loue, c'est pourquoi on peut vouloir une chose sans l'aimer ni l'approuver. Et apparemment, du moins dans son commentaire de 2, 205, c'est cette thèse qui a la préférence d'al-Bâqillânî.

Quelle était la position d'al-Aš'arî ? Il n'est pas facile de le savoir. On constate avec étonnement que, dans les textes d'al-Aš'arî — ceux du moins qui nous sont connus —, la question n'est même pas posée : ni dans le *Luma'*, ni — à notre connaissance — dans l'*Ibâna*. Par ailleurs, ni al-Baġdâdî (*Farq* 336, 6-135 ; *Uṣûl* 102, 12-16 ; 104, 13-16, etc.), ni aš-Šahrastânî (*Milal* I 96, 13-17 ; *Nihâya* 248 sq.) ne laissent supposer que les Aš'arites ou leur maître aient eu là-dessus une position particulière.

Cependant, selon d'autres témoignages, non aš'arites, il apparaît qu'al-Aš'arî aurait soutenu, sur ce point, la thèse qu'al-Ǧuwaynî juge orthodoxe, selon laquelle il convient de dire que Dieu veut, aime et approuve le mal.

Cela est d'abord dit explicitement, et à plusieurs reprises, par al-Bazdawî. Cf. *Uṣûl II* 44, 1-3 : « Abû l-Ḥasan al-Aš'arî dit que toutes choses — actes d'obéissance, actes de désobéissance, actes permis — se produisent par l'approbation, l'amour et la volonté de Dieu. Il ne fait aucune distinction entre la volonté d'une part, l'amour et l'approbation d'autre part. Sur ce point, Abû l-Ḥasan al-Aš'arî se sépare des *ahl as-sunna wa l-ǧamâ'a.* » Cf. *ibid.* 245, 13-16. Et *ibid.* 44, 17-19 : « Abû l-Ḥasan al-Aš'arî dit que, pour les linguistes, volonté, amour et approbation sont des termes voisins *(mutaqâriba)*. Quand on aime une chose et qu'on l'approuve, on la veut. Quand on veut une chose, on l'aime et on l'approuve. » Notons qu'il n'y a pas de raison particulière de suspecter ces affirmations. Certes al-Bazdawî n'appartient pas à l'école d'al-Aš'arî, mais il le considère avec sympathie, et estime qu'en dépit de certaines erreurs — comme celle-ci — on peut le ranger parmi les théologiens orthodoxes : cf. *ibid.* 2, 8-14 et 242, 12-14.

Nous avons également le témoignage de ʿAbd al-Ǧabbâr. Le *Muġnî* fait allusion à plusieurs reprises à la thèse d'un moderne *(baʿḍ al-mutaʾaḫḫirîn)* qui soutiendrait — contrairement au Coran et à l'*iǧmâʿ* — que Dieu aime et approuve le mal : cf. VI b 244, 8-9 ; 252, 6-9 ; 346, 12-16. Qui est ce moderne ? On pourrait penser qu'il s'agit d'un Aš'arite moderne, contemporain de ʿAbd al-Ǧabbâr : al-Bâqillânî, ou Ibn Fûrak (1), ou encore *al-Ustâḏ* Abû Isḥâq al-Isfarâ'inî, comme pourrait le faire supposer une anecdote où l'on voit Abû Isḥâq et ʿAbd al-Ǧabbâr s'opposer précisément sur le problème de la volonté divine (2). Mais, en réalité, l'examen prouve que — dans certains cas du moins — le Qâḍî fait allusion, sous ce terme, à al-Aš'arî lui-même, moderne non par rapport aux Aš'arites, mais par rapport aux Muǧabbira, auxquels il l'assimile : Ǧahm, Ḍirâr b. ʿAmr, al-Ḥusayn an-Naǧǧâr, etc. Ainsi, sur ce même problème de la volonté divine, ʿAbd al-Ǧabbâr attribue à un moderne *(baʿḍ al-mutaʾaḫḫirîn)* l'exemple du roi qui passe devant un aveugle paralytique, et qui se fait insulter par lui : or cet exemple figure dans le *Lumaʿ* § 54. Sur le problème de savoir si la Parole de Dieu est éternelle ou non, le *Maǧmûʿ* 325, 25 oppose « les anciens d'entre eux » *(man taqaddama minhum)* à Ibn Abî Bišr, c.-à-d. al-Aš'arî. Et du reste, sur le problème qui nous occupe, le *Šarḥ* indique textuellement qu'al-Aš'arî ne faisait pas de distinction entre volonté, amour et approbation. Sur le fameux exemple du roi dont est prouvée la faiblesse si ses sujets ne font pas ce qu'il veut, il écrit : « Nous leur dirons ensuite : si ce raisonnement vaut pour la volonté il vaut aussi pour l'amour et l'approbation (...) Il est vrai qu'il n'y a pas à contraindre al-Aš'arî à admettre cela, puisqu'il l'admet. Nous ne devons contraindre à cela que les Naǧǧâriyya, qui

(1) Cf. *Šarḥ* 533, 10 : *ḥukiya ʿan baʿḍi mutaʾaḫḫirîhim wa huwa Ibn Fûrak al-Iṣfahânî.*

(2) Cf. Subkî, *Ṭabaqât aš-Šâfiʿiyya l-kubrâ*, Le Caire, 1966, IV 261-262 et V 98. On raconte que le Qâḍî aborda un jour Abû Isḥâq en lui disant : « Gloire à Dieu qui est exempt de la turpitude ! » (autre version : « qui ne veut pas le mal des scélérats »). A quoi le Maître répondit : « Gloire à Dieu, dans le royaume de qui rien ne se produit qu'Il ne le veuille ! ». Suit, dans le premier passage, une brève controverse sur ce thème.

prétendent qu'il y a une différence entre la volonté, l'amour et l'approbation. »

Dans le même sens, enfin, nous trouvons cette indication d'al-Maqdisi dans le *Bad'* V 147, 7-11 : « Tous les Muğabbira admettent unanimement que la mécréance et les actes de désobéissance adviennent par le décret de Dieu, Sa décision, Sa volonté, Sa science, Sa puissance, mais qu'Il ne les approuve pas et ne les aime pas ; sauf un moderne *(raǧul*un *min al-muta'aḫ-ḫirîn)* appelé Muḥammad b. Bašîr *(sic)* al-Aš'arî, qui prétend que Dieu approuve, et interprète le vt. ' Et Il n'approuve pas chez Ses serviteurs la mécréance ' (39, 7) en un sens restrictif *('alâ l-ḫuṣûṣ).* » Très probablement il s'agit d'Abû l-Ḥasan al-Aš'arî. Le nom de b. Bašîr est une confusion avec le nom réel b. Abî Bišr, sous lequel al-Aš'arî est généralement désigné par ses adversaires (1). L'auteur du *Bad'* écrit son livre vers 950 de notre ère — il cite parmi les Mu'tazilites le nom d'Abû Hâšim al-Ğubbâ'î — et dans des régions très éloignées de Baġdâd : il n'est donc pas étonnant que le nom exact d'al-Aš'arî lui soit mal connu.

Ce qui confirme la valeur de son témoignage, c'est la mention du vt. 39, 7. Il apparaît en effet que, si on a attribué cette thèse à al-Aš'arî, c'est précisément en vertu de l'interprétation qu'il aurait donnée de ce vt., ainsi que du vt. 2, 205 : *wa llahu lâ yuḥibbu l-fasâd.* Al-Bazdawî, *Uṣûl* 52, 17 sq., indique que, selon al-Aš'arî, cela signifie que Dieu n'approuve pas la mécréance chez les croyants *(li-'ibâdihi l-mu'minîn)*, qu'Il n'aime pas le vice chez les croyants *(li-l-mu'minîn)* (2) — ce qui, ajoute al-Bazdawî, dans les mêmes termes qu'al-Maqdisî, revient

(1) Qu'ils soient mu'tazilites (cf. *Šarḥ* 235, 8 et 477, 4 ; *Maǧmû'* 229, 9 et 325, 25 ; le *Fihrist* cite également p. 173, 21-22 une réfutation du *K. ṭḍâḥ al-burhân* d'Ibn Abî Bišr par Abû Isḥâq b. 'Ayyâš), ou ḥanbalites (cf. le pamphlet d'al-Ahwâzî, récemment édité par M. Allard, *B.E.O.* 1970, pp. 129-165, et réfuté par Ibn al-'Asâkir, cf. McCarthy, *Theology...* notamment p. 192, §§ 11-12).

(2) Nous disons ici « mécréance », bien que, dans le vt. 39, 7, *kufr* signifie proprement « ingratitude », et s'oppose à *šukr*, et non à *îmân*. Tous les commentaires des théologiens paraissent comprendre qu'il s'agit ici de la mécréance des mécréants, opposée à la foi des croyants. D'autre part, nous traduisons par « vice » et « vertu » — par commodité et faute de mieux — les termes intraduisibles de *fasâd* et *ṣalâḥ*, litt. le « mauvais état », opposé au « bon état ».

à interpréter sans aucune preuve un énoncé général au sens d'un énoncé particulier *(ḥaml al-ʿâmm ʿalâ l-ḫâṣṣ)*. D'où il résulte — mais cela reste implicite — que Dieu approuve la mécréance des mécréants, et aime le vice des mécréants.

Encore une fois, nous ne trouvons rien de tel — ni les versets, ni leur exégèse — dans les textes connus d'al-Aš'arî. Mais nous trouvons cela en effet chez al-Bâqillânî, *Tamhîd* §§ 481 et 482.

§ 481 « *Question* : Que signifie le vt. « Dieu n'aime pas le vice » ?

Réponse : Cela veut dire qu'Il n'aime pas qu'il soit religion et vertu *(dînᵃⁿ wa ṣalâḥᵃⁿ)* et qu'Il ne l'aime pas de la part des gens vertueux *(min ahli ṣ-ṣalâḥ)*, bien qu'Il aime qu'il soit mauvais de la part des gens vicieux *(an yakûna qabîḥᵃⁿ min ahli l-fasâd)*. »

§ 482 « *Question* : Que signifie le vt. « Et il n'approuve pas chez Ses serviteurs la mécréance » ?

Réponse : Cela veut dire qu'Il n'approuve pas qu'elle soit religion et loi *(dînᵃⁿ wa šarîʿaẗᵃⁿ)* et qu'Il ne l'approuve pas chez les croyants parmi Ses serviteurs, et non chez les mécréants *(dûna l-kâfirîn)*. »

Formules laconiques et prudentes. Al-Bâqillânî ne dit pas explicitement ni que Dieu aime le vice des vicieux, ni qu'Il approuve la mécréance des mécréants. C'est dit implicitement, s'agissant du second verset. Pour le premier, cela est apparemment dit, mais dans une formulation qui en restreint la portée : Dieu n'aime pas à proprement parler le vice des vicieux, Il aime qu'il soit mauvais de leur part. C'est une formule typique d'al-Aš'arî : nous verrons plus loin ce qu'elle signifie (cf. page 25).

Nous croyons du reste qu'ici, sous une forme très condensée, al Bâqillânî propose en réalité, pour chacun des deux versets, non pas une, mais deux interprétations, comme le prouve la comparaison avec les passages correspondants, beaucoup plus explicites, de l'*Inṣâf* 162, 6 sq. et 165, 6 sq. Sur la signification de 2, 205, l'*Inṣâf* répond d'abord, comme nous l'avons vu plus haut : « Cela veut dire que Dieu ne récompense pas le vice

et ne le loue pas. Car le mot amour ne se dit que de ce qu'on récompense et qu'on loue. Mais on n'aime pas tout ce qu'on veut. » Al-Bâqillânî montre alors qu'aimer et vouloir ne sont pas synonymes. Puis il ajoute : « Une autre réponse, qu'a faite un de nos docteurs *(ba'ḍ aṣḥâbinâ)* est que cela signifie que Dieu n'aime pas le vice de la part des gens vertueux et obéissants *(min ahli ṣ-ṣalâḥ wa ṭ-ṭâ'a)*, comme dans le vt. « Et il n'approuve pas chez Ses serviteurs la mécréance », c'est-à-dire : chez les croyants. » (1). Sur ce second vt., l'*Inṣâf* dit également que l'on peut répondre de deux façons : 1) « chez Ses serviteurs » signifie uniquement « chez les croyants » *(arâda l-mu'minîn dûna l-kâfirîn)* ; 2) « approuver une chose signifie (comme plus haut aimer) qu'on la récompense et qu'on la loue, et qu'elle est religion et loi *(dîn^an wa šar'^an)*. Dire que Dieu n'approuve pas la mécréance signifie qu'Il ne la loue pas, ne la récompense pas, et n'approuve pas qu'elle soit religion et loi ; ce qui n'empêche pas qu'Il veuille qu'elle existe ».

Par conséquent, nous semble-t-il, l'une des deux réponses consiste bien à distinguer la volonté de l'amour et de l'approbation. Aimer ou approuver une chose signifie non pas la vouloir, mais la récompenser et la louer, c.-à-d. encore : aimer ou approuver qu'elle soit « religion et loi ». C'est cette dernière expression qui a seule subsisté dans le *Tamhîd*. L'autre réponse consiste à ne pas distinguer entre amour et volonté, et à introduire, dans l'exégèse des versets, une spécification *(taḫṣîṣ)*.

En conclusion, nous pouvons supposer qu'al-Aš'arî — sans avoir dit textuellement que Dieu aime et approuve la mécréance, comme on l'en accuse — s'est abstenu cependant d'établir une distinction entre volonté, amour et approbation, et a expliqué qu'il fallait comprendre les vts 39, 7 et 2, 205 comme s'appliquant aux seuls croyants. D'où il résulte implicitement que, s'agissant des mécréants, Dieu aime et approuve leur mécréance. Mais — à notre connaissance — seul al-Ǧuwaynî soutient explicitement cette position. Chez les Aš'arites modernes, enfin, cette question, comme la précédente, n'est plus soulevée.

(1) Notons qu'ici al-Bâqillânî ne va pas jusqu'à dire, contrairement à *Tamhîd* § 481, que Dieu aime le vice de la part des gens vicieux.

Troisième question : S'il est vrai que Dieu veut la mécréance, en quel sens Sa volonté s'y applique-t-elle? Dieu veut-Il réellement que la mécréance existe, et que le mécréant la commette?

A cette question, nous dit ʿAbd al-Ǧabbâr, la majorité des Muǧabbira *(akṯaruhum)* répondent : non. Cf. *Muǧnî* VI b 126, 7-11 : « Ils disent : Dieu ne veut pas que le mécréant acquière la mécréance *(iktisâb al-kâfir al-kufr)*, ni qu'il soit mécréant par elle, ni qu'il l'acquière en tant que mécréance. Ils disent seulement qu'Il veut qu'elle soit (un acte) mauvais, vicié, contradictoire *(an yakûna qabîḥ*^{an} *fâsid*^{an} *mutanâqiḍ*^{an}*)* » (1). *Ibid.* 217, 2-5 : « Il en est parmi eux qui ne disent pas expressément *(lâ yuṯliqu)* que Dieu veut le mal. Ils disent : Dieu veut que (le mal) soit (un acte) mauvais, vicié, contradictoire *(kawnahu qabîḥ*^{an} *fâsid*^{an} *mutanâqiḍ*^{an}*)*. D'autres disent : Dieu veut créer la mécréance (2), mais Il ne veut pas que le mécréant soit mécréant par elle, ni qu'il acquière la mécréance. » *Ibid.* 344, 16 sq. : « Ils disent que Dieu veut que la mécréance soit (un acte) mauvais, vicié, contradictoire, et veut que la foi soit (un acte) bon, approuvé, loué *(ḥasan*^{an} *marḍiyy*^{an} *mamdûḥ*^{an}*)* ; ils ne disent pas qu'Il veut qu'elles viennent à l'être l'une et l'autre *(innahu yurîdu ḥudûṯahumâ)*. » Cf. encore *ibid.* 251, 5-7 et 285, 6-7 ; *Šarḥ* 463, 12-13,

Là encore, il ne peut s'agir que d'al-Aš'arî lui-même — et de ses disciples immédiats — comme plusieurs preuves l'indiquent.

1) A propos de ce moderne *(baʿḍ al-muta'aḫḫirîn)* qui soutient que Dieu aime et approuve la mécréance, et qui est précisément — croyons-nous — al-Aš'arî, ʿAbd al-Ǧabbâr précise : « Et même celui-là ne soutient pas expressément que Dieu aime et approuve la mécréance. Il dit seulement qu'Il aime qu'elle soit

(1) *Fâsid:* « corrompu, gâté », etc. ; *mutanâqiḍ:* probablement « qui se détruit lui-même, inconsistant ». Les deux mots doivent être rapprochés de *bâṭil*, « vain, sans valeur », cf. *Lumaʿ I* § 85, 9-10.

(2) A moins de comprendre « ne veut pas » ? ʿAbd al-Ǧabbâr dit ailleurs très clairement que, selon ces théologiens, Dieu ne veut pas la venue à l'être *(kawn, ḥudûṯ)* de la mécréance : cf. *ibid.* 285, 6 et 344, 16 sq.

(un acte) vicié, mauvais, contradictoire. » (*Muġnî* VI b 252, 8-10 ; cf. *ibid.* VIII 249, 11-12).

2) Cette expression très particulière *qabîḥ*^{an} *fâsid*^{an} *mutanâqiḍ*^{an} figure à plusieurs reprises chez al-Aš'arî (cf. notamment *Ibâna* 53, 12-13, mais aussi *ibid.* 56, 6-7 et 74, 19-24 ; *Luma'* §§ 85-86), et n'apparaît que chez lui.

3) Dans ses *Uṣûl* 104, 13-16, al-Baġdâdî écrit : « Dans le détail (de ce que Dieu veut), Abû l-Ḥasan al-Aš'arî énonce une restriction *(taqyîd)*. Il dit : Je dis que Dieu veut que la désobéissance vienne à l'être de la part du désobéissant mauvaise de sa part *(arâda ḥudûṯ al-ma'ṣiyya min al-'âṣî* (1) *qabîḥa*^{an} *minhu)* ; je ne dis pas qu'Il la veut absolument *('alâ l-iṭlâq)*. De même que nous disons que le croyant est mécréant relativement aux Ğibt et aux Ṭâgût, et que le mécréant est croyant relativement aux idoles. » Et dans le passage parallèle de 146, 4-9, on lit : « Il dit globalement que Dieu veut la venue à l'être de tout ce qu'Il sait devoir venir à l'être de bien et de mal. Dans le détail, il dit que Dieu veut la venue à l'être de la mécréance de la part du mécréant, qu'elle soit acquisition pour lui, mauvaise de sa part *(arâda ḥudûṯ al-kufr min al-kâfir bi-an yakûna kasb*^{an} *lahu qabîḥ*^{an} *minhu)*. Ces formules sont étranges. On voit au moins, par les explications d'al-Baġdâdî, à quelles intentions formelles elles répondent. Étant admis que Dieu veut tout ce qui existe, on le dira également du péché, mais, dans ce cas, en faisant suivre l'énoncé par une restriction, pour préciser de quelle façon Dieu veut le péché. D'où cette prolepse curieuse : « Dieu veut le péché (énoncé initial, *muṭlaq*)... qu'il soit mauvais *(taqyîd)*. »

4) On trouve en effet dans l'*Ibâna* plusieurs formules de ce genre. Cf. 53, 12-13 : « Dieu veut la mécréance qu'Il sait devoir être, qu'elle soit mauvaise, viciée, contradictoire, contrairement à la foi » *(yurîdu llah al-kufr... an yakûna qabîh*^{an}*... ḫilâf*^{an} *li-l-îmân)*. 53, 23-24 : « Dieu veut la sottise des hommes, qu'elle soit mauvaise de leur part, contrairement à l'obéissance »

(1) L'éd. d'Istanbul écrit المعاصي, qu'il faudrait lire alors : *al-mu'âṣî*.

(arâda safah al-ʿibâd bi-an yaqûna qabîḥ[an] *minhum ḫilâf*[an] *li-ṭ-ṭâʾa)*. 54, 9 : « Dieu veut cela, qu'il soit mauvais » *(arâda ḏâlika an yakûna qabîḥ*[an]*)*.

Il paraît évident qu'al-Aš'arî a emprunté cette thèse au Mu'tazilite Ğa'far b. Ḥarb, qui soutenait, comme on l'a vu, que Dieu veut la mécréance d'une certaine façon, en ce sens qu'Il « veut qu'elle soit contraire à la foi *(muḫâlif*[an] *li-l-îmân)*, et qu'elle soit mauvaise et non bonne ». Lui donne-t-il le même sens ? c'est difficile à croire, du moment que les deux théologiens sont censés partir de thèses opposées. Malheureusement, al-Aš'arî n'est nullement explicite sur la signification précise de ces formules, qui, du reste, dans le chapitre de l'*Ibâna* relatif à la volonté divine, n'apparaissent que d'une façon incidente, dans le courant de l'argumentation, et non sous la forme d'un principe énoncé en tant que tel, comme chez al-Baġdâdî. Ainsi, la formule la plus caractéristique, en 53, 12-13, apparaît tout à fait inopinément, au cours du chapitre, sous la forme d'une question posée à l'adversaire : « Pourquoi refusez-vous d'admettre que Dieu veut la mécréance », etc. Et la réponse qui suit n'y apporte aucun éclaircissement.

Nous pouvons cependant rapprocher ces formules de ce que dit par ailleurs al-Aš'arî de la création des actes et de leur acquisition par l'homme. Nous voyons alors deux interprétations possibles, et probablement complémentaires.

D'une part, pour démontrer que l'acte de l'homme est créé par Dieu, al-Aš'arî montre que seul Dieu crée l'acte humain dans sa réalité *('alâ ḥaqîqatihi)*. Cf. *Luma'* §§ 85-86 : « Nous constatons, dit-il en substance, que la mécréance est un acte mauvais, vicié, vain, contradictoire, et que la foi est un acte bon, pénible et douloureux. Or le mécréant voudrait au contraire de toute sa volonté que sa mécréance soit un acte bon, juste et vrai. Ce n'est donc pas lui qui fait que la mécréance est telle qu'elle est, mais quelqu'un d'autre, c.-à-d. Dieu. Seul Dieu produit l'acte dans sa réalité *('alâ ḥaqîqatihi)*, seul Il a pouvoir que cet acte soit tel qu'il est en réalité *('alâ mâ huwa 'alayhi min ḥaqîqatihi)*. »

De cette argumentation — reprise par al-Bâqillânî, *Tamhîd* § 518, et abondamment réfutée par 'Abd al-Ğabbâr, cf. *Muġnî*

VIII 159, 6 sq. ; 269, 8 sq. ; 281, 3 sq. ; 297, 3 sq. ; 324, 2 sq. —, il résulte que, pour al-Aš'arî, créer un acte, c'est faire qu'il soit tel, c.-à-d. le constituer dans son essence, faire qu'il ait telles caractéristiques essentielles : faire par exemple que la mécréance soit mauvaise, ou que la foi soit pénible — ce qui est, comme nous l'avons vu, radicalement antinomique de la thèse ǧubbâ'ite, selon laquelle créer n'est rien d'autre que faire venir à l'être —. D'où il peut résulter également que vouloir un acte, pour Dieu, c'est vouloir qu'il soit tel, et, par exemple, que la mécréance soit mauvaise.

D'autre part, et surtout, il convient de rappeler comment al-Aš'arî concilie sa théorie de la création des actes avec l'idée de la justice divine. A la question : « Dieu est-Il injuste *(ǧâ'ir)* du fait qu'Il crée l'injustice des hommes? », al-Aš'arî répond : « Il la crée comme injustice pour eux et non pour Lui » *(ḫalaqahu ǧawr*^{an} *lahum lâ lahu)* (*Luma'* § 97). De même, à la question : « Dites-vous que le mal vient de Dieu *(inna š-šarr min Allah)*? », il répond : « Oui, en tant qu'Il l'a créé mal pour autrui, non pour Lui-même *(bi-an ḫalaqahu šarr*^{an} *li-ġayrihi lâ lahu)* » (*ibid.* § 107). Ceci doit se comprendre probablement à la lumière de la théorie aš'arite de la justice divine. Un acte n'est mauvais que parce qu'il est interdit par Dieu. C'est l'interdiction divine, du seul fait que Dieu est Maître et Seigneur, qui détermine la mauvaiseté d'un acte. Quant à Dieu Lui-même, du moment qu'Il n'est soumis à aucune interdiction, aucun acte n'est mauvais pour Lui (cf. *Luma'* § 170). Par conséquent, lorsque Dieu crée l'injustice de l'homme, elle est injustice pour l'homme, non pour Dieu.

On pourra donc dire parallèlement : quand Dieu veut un acte mauvais de l'homme, cela signifie qu'Il veut que cet acte soit mauvais pour l'homme. Il veut un acte de lui, mais Il le veut mauvais pour lui. Et, de même que Dieu n'est pas injuste quand Il crée l'injustice des hommes, de même Il n'est pas sot « quand Il veut la sottise des hommes, qu'elle soit mauvaise de leur part *(qabîḥ*^{an} *minhum)* » (*Ibâna* 53, 23-24). Cf. les formules rapportées par al-Baġdâdî.

Quant au distinguo que 'Abd al-Ǧabbâr attribue aux Aš'arites — « Dieu veut que la mécréance soit mauvaise, mais Il ne veut

pas son acquisition par le mécréant *(iktisâb al-kâfir al-kufr)*, ni que le mécréant soit mécréant par elle *(kawn al-kâfir kâfir*^{an} *bihi)* » — on trouve en effet dans le *Luma*ʿ § 104, 14-15 quelque chose qui y ressemble. A la question : « Approuvez-vous que Dieu décrète et décide la mécréance ? », al-Ašʿarî répond : « Nous approuvons qu'Il décrète que la mécréance soit mauvaise et décide qu'elle soit viciée, mais nous n'approuvons pas que le mécréant soit mécréant par elle. » (1). Ce distinguo peut encore s'expliquer par la théorie ašʿarite de l'acte. Al-Ašʿarî distingue en effet entre la création de l'acte par Dieu et son « acquisition » *(kasb)* par l'homme. Cf. *Luma*ʿ §§ 89-90 : dire que l'homme acquiert un acte, cela ne veut pas dire qu'il le produit, mais que l'acte réside en lui *(ḥallahu)* en vertu d'une puissance adventice *(bi-qudrat*^{in} *muḥdaṯa)*. Or cela est propre à l'homme — car Dieu ne saurait être un réceptacle *(maḥall)*, ni être puissant par une puissance adventice —, de même que la qualification qui en résulte. Dieu crée l'acte, l'homme l'acquiert et en retire une qualification. Ainsi, quand Dieu crée en l'homme un mouvement, c'est l'homme qui est mobile. S'Il crée en l'homme une parole, c'est l'homme qui est parlant. Etc. On pourra donc dire pareillement : Dieu crée en l'homme la mécréance, l'homme l'acquiert et est mécréant par elle. Or la volonté de Dieu ne s'applique qu'à ce qu'Il crée : Il veut la mécréance, mais Il n'a pas à vouloir que l'homme l'acquière et qu'il soit mécréant par elle.

Il reste que ces restrictions, ces distinguos subtils, ne sont pas faciles à manier ni à interpréter. C'est pourquoi sans doute on n'en trouve plus trace dans les traités ašʿarites postérieurs, y compris chez al-Bâqillânî (sauf *Tamhîd* § 481), Et pourtant on constate qu'al-Ašʿarî n'est pas le seul à avoir soutenu cette thèse singulière (2) : on la retrouve chez al-Mâturîdî, et — mieux encore — chez le šîʿite Ibn Bâbûya.

(1) Al-Baġdâdî lui fait dire cependant, comme on l'a vu (*Uṣûl I* 146, 7) : *arâda ḥudûṯa l-kufr min al-kâfir bi-an yakûna kasb*^{an} *lahu qabṭaḥa*^{an} *minhu*, ce qui pourrait signifier que Dieu veut que le mécréant acquière sa mécréance. Mais on peut toujours comprendre que Dieu veut seulement que la mécréance ait pour caractère d'être son acquisition, comme d'être mauvaise de sa part.

(2) ʿAbd al-Ǧabbâr dit du reste qu'à son époque la majorité des Muǧabbira *(akṯaruhum)* la soutenait : peut-être était-ce en effet la position de gens comme Ibn Fûrak ou Abû Isḥâq al-Isfarâʾînî.

Le principe d'al-Mâturîdî est le même que celui des Aš'arites : Dieu ne peut vouloir que les choses soient autrement que ce qu'Il sait de toute éternité qu'elles seront. Il veut nécessairement que toute chose soit comme Il sait qu'elle sera (*an yakûna kullu šay' kamâ 'alima an yakûna, Tawḥîd* 303, 19 sq.). Mais l'interprétation qu'al-Mâturîdî donne de ce principe général, appliqué à l'acte mauvais, n'est pas claire. Quand il dit : « Dieu veut que l'acte de l'homme soit tel qu'il est » — littéralement : « voulant l'acte de l'homme, qu'il soit tel qu'il est » *(murîd li-fi'li l-'abd li-yakûna 'alâ mâ kâna)* — (293, 5), ou encore, quand il parle de « la volonté de Dieu que l'acte des mécréants soit tel qu'il est » *(mašî'at Allah fi'li l-kafara 'alâ mâ kâna)* (294, 1), cela peut signifier ou bien : Dieu veut que cet acte se produise comme Il sait qu'il se produira — et donc Dieu veut l'existence de l'acte —, ou bien : que cet acte soit ce qu'il est — ce qui voudrait dire que Dieu veut l'acte quant à son caractère essentiel, comme le dit al-Aš'arî. Or, une seule fois — à notre connaissance — al-Mâturîdî dit textuellement que Dieu veut l'existence d'Iblîs et des actes mauvais *(arâda kawnahum)* (296, 7). En revanche, il a très souvent recours à la même interprétation restrictive qu'al-Aš'arî.

Ainsi, à l'objection d'al- Ka'bî — c.-à-d. Abû l-Qâsim al-Balḫî — : « S'il est vrai que Dieu veut tout ce qui existe, Il veut donc qu'on l'injurie », al-Mâturîdî répond qu'à proprement parler « Dieu veut que l'injure soit, de la part de celui qui L'injurie, un acte mauvais et une injure » *(kawn fi'l aš-šatm mimman yaštumuhu qabîḥ*^{an} *šatm*^{an}*)* (294, 13-15). Même chose plus loin. Question : « Dieu veut-Il qu'on L'injurie ? » Réponse : « Il pose mal la question *(aḫṭa'a fî s-su'âl)*. Il faut dire : Dieu veut-Il que l'acte d'injurier soit, de la part de celui qui L'injurie, mauvais et réprouvé *(qabîḥ*^{an} *mašḫûṭ*^{an}*)* ? » (295, 16-17). Plus loin, contre l'argument que les Mu'tazilites tirent du vt. « Dieu ne veut pas d'injustice pour Ses serviteurs » (40, 31), al-Mâturîdî répond : « Celui qui veut que l'hostilité de l'homme à son égard soit hostilité, et que son fait de commettre l'injustice soit un acte mauvais et honteux *(qabîḥ*^{an} *fâḥiš*^{an}*)*, il ne veut pas pour lui l'injustice, mais la justice. De même, la volonté de Dieu que la mécréance de la part du mécréant soit acte vain et

injuste *(irâdatu fi'li l-kufr min al-kâfir bâṭil*[an] *wa zulm*[an]*)* n'est pas volonté d'injustice pour les hommes. » (298, 6-10). Plus loin encore : « La volonté qu'un acte soit désobéissance de la part de son auteur n'est pas équivalente à la volonté de la désobéissance. De même, la volonté de Dieu que l'acte du mécréant soit désobéissance de sa part, et que le fait de l'injurier soit une injure et un acte mauvais, n'est pas équivalente à la volonté de la désobéissance et de l'injure. » (299, 3-5).

Là encore, ces distinguos n'ont pas eu de suite chez les auteurs mâturîdites postérieurs. On ne trouve rien de tel chez al-Bazdawî, qui dit sans nuances que Dieu veut la mécréance du mécréant (cf. *Uṣûl* II 48, 18-19, etc.), ni chez an-Nasafî et at-Taftazânî.

Mais nous les retrouvons, fort curieusement, chez l'un des premiers théologiens imâmites, Ibn Bâbûya. Sur ce problème de la volonté divine, le Šayḫ Ṣâdûq soutient en effet une position tout à fait sunnite, qu'il est du reste — à notre connaissance — le seul à avoir chez les Imâmites (mais nous ne connaissons pas le point de vue d'al-Kulaynî). Cf. sa *Risâlatu l-i'tiqâdât al-imâmiyya*, trad. Fyzee, *A shiite creed*, 33-35 (1). Ibn Bâbûya dit d'abord : « Tout ce que Dieu veut arrive, ce qu'Il ne veut pas n'arrive pas ». Et il cite tous les versets du Coran sur lesquels s'appuient les tenants de la thèse sunnite. Puis il précise : dire que Dieu veut signifie qu'aucune chose ne se produit sans qu'Il la connaisse (c'est le principe aš'arite-mâturîdite : Dieu ne peut pas ne pas vouloir ce qu'Il sait éternellement devoir être). Dieu veut, mais on ne doit pas dire qu'Il aime ni qu'Il approuve (thèse mâturîdite). Enfin, à la question : faut-il dire que Dieu veut les péchés, et qu'Il a voulu par exemple le meurtre de Husayn? Ibn Bâbûya répond : « Ce n'est pas ce que nous croyons. Nous disons que Dieu veut que le péché des pécheurs soit le contraire de l'obéissance des obéissants (...) Nous disons que la volonté de Dieu a été que le meurtre de Ḥusayn soit un péché, et le contraire de l'obéissance; qu'il soit une chose interdite et non ordonnée », etc.

(1) Nous n'avons pu malheureusement consulter le texte arabe. Non plus que le *K. at-tawḥîd* du même auteur.

On notera sur ce point le commentaire du Šayḫ al-Mufîd, qui soutient, quant à lui, la thèse mu'tazilite, et qui considère toutes ces formules entortillées comme d'inutiles subterfuges. Cf. *Taṣḥîḥ* 159, 14 sq. : « Et quand, pour ne pas dire expressément que Dieu veut qu'on Lui désobéisse, et qu'on mécroie en Lui, et que l'on tue Ses fidèles et qu'on injurie Ses amis, les Muğabbira disent qu'Il veut que ce qu'Il sait soit comme Il le sait *(an yakûna mâ 'alima kamâ 'alima)*, et qu'Il veut que les actes de désobéissance soient des actes mauvais et interdits, ils retombent dans cela même qu'ils veulent éviter (...) C'est comme si l'on disait : Je n'injurie pas Zayd, j'injurie Abû 'Amr, alors que Zayd, c'est précisément Abû 'Amr. » (1).

Au terme de cette analyse, il ressort un fait certain : les premiers théologiens sunnites n'ont cru pouvoir faire admettre que Dieu crée et veut le mal qu'au prix d'un certain nombre de précautions, de restrictions, de manipulations verbales qui, en général, — et plus ou moins vite selon les cas — n'ont plus paru nécessaires à leurs successeurs. Seule la distinction entre vouloir, aimer et approuver s'est maintenue dans l'école ḥanafite-mâturîdite. Chez les Aš'arites, al-Ğuwaynî la refuse — semble-t-il — définitivement, et il n'en est plus question par la suite. Il en va de même de la distinction établie par Ibn Kullâb, al-Aš'arî, al-Bâqillânî, et al-Baġdâdî lui-même, entre le principe général et les cas particuliers. Plus vite encore ont disparu les formules emberlificotées élaborées par al-Aš'arî et al-Mâturîdî.

Les raisons de cette évolution nous paraissent être les suivantes :

(1) Remarquons à ce propos qu'il conviendrait absolument d'étudier les thèses théologiques d'Ibn Bâbûya, qui, sur certains points, sont fort éloignées du mu'tazilisme. Ainsi il admet que, d'une certaine façon, les actes de l'homme sont créés, non par un *ḫalq takwîn*, mais par un *ḫalq taqdîr* (?) ; qu'il n'y a ni pure contrainte *(ğabr)*, ni pure délégation de responsabilité *(tafwîḍ)*, mais un degré intermédiaire ; sur le problème du décret divin *(al-qaḍâ' wa l-qadar)*, il déclare que ce décret est inconnaissable, et qu'il n'y a pas à en discuter, etc. En cela, Ibn Bâbûya diffère considérablement des auteurs imâmites postérieurs, entièrement ralliés aux thèses mu'tazilites : cf. notamment, comme on l'a vu, le Šayḫ al-Mufîd ; mais aussi al-Murtaḍâ, puis, plus tard, al-'Allâma l-Ḥillî, etc.

— d'une part, à l'époque d'al-Ǧuwaynî et d'al-Bazdawî, l'école mu'tazilite n'est plus l'école dominante, comme elle l'était au temps d'al-Aš'arî et al-Mâturîdî. Les Sunnites ne sont plus sur la défensive,

— d'autre part, avec le déclin de l'école mu'tazilite et l'influence croissante de la falsafa avicennienne, le problème de la justice divine le cède en importance aux problèmes du *tawḥîd* et des *ṣifât* (1),

— enfin, il semble que les théologiens aient progressivement renoncé à ces solutions verbales si fréquentes chez les premiers mutakallimûn — comme en témoignent les *Maqâlât* —, où les mots ont une valeur quasi magique, et où toute thèse se réduit à un certain énoncé : « Je ne dis pas que... Je dis que... ». Ces pratiques, courantes encore chez al-Aš'arî et al-Mâturîdî, n'existent plus chez al-Ǧuwaynî, ni du reste chez 'Abd al-Ǧabbâr, qui les récuse délibérément (2).

II. Les arguments sunnites

1. Les preuves rationnelles

Nous pouvons distinguer d'abord, sous cette rubrique, deux catégories de preuves, d'importance inégale : les unes, les plus importantes, par lesquelles on démontre que Dieu veut tout ce qui existe ; les autres, qui établissent plus particulièrement que Dieu veut le mal. Dans la première catégorie, nous distinguerons essentiellement deux arguments ou types d'argument : le premier dérive de la théorie sunnite de la création des actes — Dieu veut tout, puisqu'Il crée tout ; le second, qui apparaît lui-même sous plusieurs formes, se fonde sur le principe de l'impossibilité en Dieu d'une imperfection — si Dieu ne voulait

(1) On comparera par exemple la place qu'occupe la question du *tawḥîd* respectivement dans le *Muġnî* (un quart) et dans les *Mawâqif* d'al-Iǧî (les trois quarts).

(2) Il aime à répéter que, ce qui a de l'importance, ce sont les significations *(al-ma'ânî)* et non les expressions *(al-'ibârât)*.

pas tout ce qui existe, cela impliquerait en Lui une imperfection (impuissance, ignorance, etc.), ce qui est impossible.

1° Preuve dérivée de la théorie sunnite de la création des actes.

Cf. *Luma‘ I* §§ 49 et 52 ; *Ibâna* 52, 19-22 ; *Tawḥîd* 286, 9-11 ; *Iršâd* 137, 9-12 ; *Luma‘* II 153, 4-5.
Muġnî VI b 307, 4 sq. ; *Šarḥ* 470, 12-20 ; *Maǧmû‘* 314, 14-28.

Les Sunnites disent :

1. Il est établi que Dieu est le créateur de tout ce qui existe.
2. Or quiconque accomplit un acte le veut nécessairement, s'il en est conscient. Par conséquent, du moment qu'Il est, par essence, conscient, Dieu veut nécessairement tout ce qu'Il crée.
3. Et, du moment que les actes des hommes sont eux aussi créés par Dieu, Dieu les veut nécessairement, tout comme Il veut Ses propres actes *(mâ yatafarradu bihi min al-a‘mâl)*.

A quoi les Mu‘tazilites répondent :

1. Sur le premier point : Dieu n'est pas le créateur des actes des hommes. Ce qui relève de leur puissance ne relève pas de la puissance divine. Cf. *Muġnî* VIII, etc.
2. Sur le deuxième point : on ne veut pas nécessairement tout ce que l'on crée. Ainsi, l'homme ne veut pas sa propre volonté, bien qu'il la crée. De même Dieu.

Démonstration (cf. *Muġnî* VI b 80, 15 sq. ; 189, 18 sq. ; 291, 13 sq.).

a) Nous savons par l'expérience intime *(min ḥâli anfusinâ)* que nous voulons l'acte, mais non la volonté de l'acte.

b) Il est inutile de vouloir sa propre volonté. Car une volonté n'est pas accomplie pour elle-même, pour un avantage qui lui serait propre *(li-amrin yaḫuṣṣuhâ)*, mais uniquement en raison de l'acte auquel elle se rapporte *(li-aǧli murâdihâ)*. La volonté est simplement un corrélatif *(tâbi‘)* de l'acte, car ce qui incite à l'acte incite nécessairement à la volonté de cet acte (*mâ da‘â ilâ l-fi‘l yad‘û ilâ irâdatihi*, cf. *ibid*, 63, 2 ; 80, 1 ; 86, 18 ; 258, 18-

19, etc.). Si je sais qu'il est avantageux pour moi de manger, je suis incité à manger, et du même coup incité à vouloir manger (cf. *Šarḥ* 453, 15-18). C'est donc en vertu d'une incitation unique qu'on accomplit l'acte et la volonté de cet acte. Par conséquent, si on voulait la volonté de l'acte, cela reviendrait à vouloir le même acte par deux volontés (cf. également *Muġnî* VI b 108, 11-13 et 109, 13 sq. ; *Maǧmû'* 313, 5-6).

c) Il est impossible de vouloir sa propre volonté. Car ou bien il faudrait admettre l'existence d'une infinité de volontés, ce qui est impossible ; ou bien s'arrêter à une volonté qui n'aurait pas à être voulue par une autre volonté : soit inconsciente *(taġmuḍu)*, soit voulue par elle-même, soit contrainte *(ḍarûriyya)* — c.-à-d. créée en nous par Dieu —, toutes choses également impossibles (cf. encore *Muġnî* VI b 63, 12-15).

d) Si l'homme ne veut pas sa propre volonté, il en va de même pour Dieu. Bien plus : l'homme peut, à la rigueur, vouloir sa propre volonté, quand il s'agit d'une volonté future (cf. *ibid.* 81, 6). Mais la volonté d'un acte futur *('azm)* n'est possible que pour l'homme, non pour Dieu. Car on ne veut un acte futur que pour anticiper la joie qu'on en aura, ou pour s'y préparer, ou pour veiller à ne pas l'oublier : or tout cela est impossible pour Dieu. Cf. *ibid.* 58, 11-14 ; 101, 16 sq. ; 176, 8 sq, ; *Maǧmû'* 295, 23 sq., etc.

Le principe invoqué ne vaut donc pas. Et par conséquent, de ce que Dieu crée un acte, il ne résulte pas qu'Il le veuille nécessairement.

Remarque : L'argument est sophistique. Un des principes admis par 'Abd al-Ǧabbâr est précisément que tout agent conscient de son acte le veut nécessairement : cf. *Muġnî* VI b 79, 11 sq. Qu'on ne veuille pas sa propre volonté constitue l'exception unique à cette règle. Comment peut-il maintenant invoquer l'exception pour infirmer le principe ? Du reste, si on admet cet argument, on doit admettre que Dieu puisse ne pas vouloir Ses propres actes.

3. Sur le troisième point : la même règle ne vaut pas nécessairement pour les propres actes de Dieu et ceux que — selon les Muǧabbira — Il crée pour les hommes. Nos adversaires

eux-mêmes l'admettent, puisque, selon eux, Dieu peut ordonner ou interdire aux hommes tel ou tel acte, alors qu'Il ne saurait Se donner à Lui-même des ordres ou des interdictions (cf. *Luma' I* § 67). On pourrait donc admettre pareillement que Dieu veuille Son propre acte et ne veuille pas celui de l'homme, bien qu'Il les crée l'un et l'autre (1).

2° Preuves par l'impossibilité en Dieu d'une imperfection.

Première preuve :

Cf. *Luma' I* §§ 49-62 et 67 ; *Ibâna* 50, 21 sq. et 55, 4 sq. ; *Tawḥîd* 292, 10-12 ; *Tamhîd* §§ 476-478 ; *Inṣâf* 161, 14-162, 2 ; *Uṣûl I* 147, 15-148, 17 ; *Iršâd* 137, 13-138, 20 ; *Luma' II* 153, 5-155, 3 ; *Uṣûl II* 47, 12-48, 5.
Muġnî VI b 256, 4 sq. ; *Šarḥ* 466, 6-469, 4 ; *Maǧmû'* 310, 2-311, 15.

C'est l'argument majeur des Sunnites ; le seul qui soit mentionné, au titre des preuves rationnelles, par al-Bâqillânî et al-Bazdawî. Al-Aš'arî lui donne un développement considérable. Enfin 'Abd al-Ǧabbâr le cite en tête des « pseudo-preuves » *(šubah)* de l'adversaire, en disant : « C'est un de leurs plus forts arguments » *(min aqwâ mâ yata'allaqûna bihi)*, et il consacre à sa réfutation un tiers du chapitre.

Les Sunnites disent :

1. S'il était vrai que Dieu ne veut pas les péchés, et qu'Il ne veut que les bonnes actions, cela impliquerait que les hommes font ce que Dieu ne veut pas, et qu'ils ne font pas ce qu'Il veut. Ce qui entraînerait en Dieu faiblesse *(ḍu'f)*, impuissance *('aǧz)*, incapacité à obtenir ce qu'Il veut *(taqṣîr 'an bulûġi mâ yurîduhu)*. En effet, dit al-Aš'arî, celui qui mérite le plus d'être qualifié de puissant *(awlâ bi-ṣifati l-iqtidâr)*, c'est celui qui, quand il veut une chose, cette chose se produit nécessaire-

(1) A cela les Sunnites objectent leur théorie du *kasb :* si Dieu peut ordonner ou interdire (louer ou blâmer, récompenser ou punir) les actes des hommes, c'est en tant qu'ils sont « acquis » par eux. Sur cette objection, cf. *Muġnî* VI b 309, 1 sq.

ment, et, quand il ne la veut pas, elle ne se produit pas, Al-Ğuwaynî dit de même : « La plus sûre preuve de la souveraineté est de voir sa volonté exécutée *(nufûḏ al-mašî'a aṣdaqu âyât as-sulṭân)* ; le fait contraire prouve le caractère contraire *(naqîḍu ḏâlika dalîlu naqîḍihi)*. » (*Iršâd* 137, 15-16).

Par exemple, si un roi voulait quelque chose de ses soldats, et qu'ils ne le fassent pas, ce roi serait faible et impuissant. Si même, précise al-Aš'arî, ce roi passait devant un de ses sujets, infirme et aveugle *(muq'ad zamin a'mâ)* et que celui-ci l'insulte, alors que le roi veut qu'il le loue, et non qu'il l'insulte, ce roi serait faible et impuissant (*Luma'* *I* § 54, cf. *Muġnî* VI b 269, 12 sq.). Il en irait de même pour Dieu si, dans Son royaume *(fî sulṭânihi, fî mulkihi)*, les hommes faisaient ce qu'Il ne veut pas, et ne faisaient pas ce qu'Il veut.

2. Cet argument implique qu'il en aille de même, à cet égard, de l'acte propre de Dieu et de l'acte d'autrui. Cf. *Ibâna* 52, 13-14 : *lâ farq fî ḏâlika bayna mâ kâna minhu wa mâ kâna min ġayrihi*. C'est ce que démontre al-Aš'arî dans *Luma'* *I* §§ 50-51 et 59, et *Ibâna* 51, 23 sq. et 52, 23 sq. Cf. également *Muġnî* VI b 256, 11-257, 2.

Tout le monde admet que, si ce que Dieu ne veut pas de Ses propres actes se produisait, cela impliquerait Sa faiblesse et Son incapacité à obtenir ce qu'Il veut. Or il en irait de même si se produisait ce qu'Il ne veut pas d'un autre que Lui. En effet :

a) Ce qui implique Sa faiblesse et Son impuissance, c'est le seul fait que ce qu'Il veut ne s'est pas produit *(lam yaqa' murâduhu)*, sans qu'on ait à considérer de qui Il le veut.

b) Dieu serait tout aussi ignorant si un acte se produisait sans qu'Il le connaisse, qu'il s'agisse de Son propre acte ou de l'acte d'autrui.

c) De même, Dieu serait tout aussi menteur si un acte ne se produisait pas, alors qu'Il a dit *(aḫbara)* qu'il se produirait, qu'il s'agisse de Son propre acte ou de l'acte d'autrui.

A quoi les Mu'tazilites répondent :

Tout l'argument des Sunnites repose sur le principe qu'il n'y a aucune distinction à établir ni entre les actes auxquels

s'applique la volonté de Dieu, ni dans la façon dont cette volonté s'y applique : Dieu veut de la même façon tous les actes, les siens et ceux d'autrui. Toute la réponse des Mu'tazilites consiste précisément à établir une telle distinction.

1. Il faut distinguer d'une part entre ce que Dieu veut de Son propre acte et ce qu'Il veut de l'acte d'autrui. Ce que Dieu veut de Son propre acte se produit nécessairement. S'il ne se produisait pas, cela impliquerait en effet en Dieu une qualification qu'Il ne saurait avoir. La preuve en est qu'un homme accomplit nécessairement ce qu'il veut de son propre acte, s'il a la liberté de le vouloir et la possibilité de l'accomplir *(ma'a ṯ-ṯaḫliya wa ṯ-ṯamkîn)*. S'il ne l'accomplit pas, c'est soit que sa volonté est contrainte — et dans ce cas-là il peut accomplir l'acte contraire (1) —, soit en raison de telle ou telle cause d'incapacité : il n'a pas la puissance de cet acte, ou bien il ne sait pas comment l'accomplir, ou bien il lui manque l'organe *(âla)* nécessaire, ou bien il en est empêché par un plus puissant. Or rien de tout cela n'est possible pour Dieu.

2. D'autre part — et c'est le point le plus important —, s'agissant de ce que Dieu veut de l'acte d'autrui, il faut distinguer entre ce qu'Il veut par voie de contrainte *('alâ ǧihati l-ilǧâ' wa l-ikrâh)* et ce qu'Il veut par voie de libre choix et d'obéissance spontanée *('alâ ǧihati l-iḫtiyâr wa ṭ-ṭaw')*.

Rappelons ce que les Mu'tazilites entendent par la notion d'*ilǧâ'* (2). Il y a « contrainte » — ou plus exactement, selon nous, « impulsion irrésistible » — quand, dans une situation donnée, un homme se trouve, bien qu'il n'en soit pas empêché, dans l'impossibilité pratique d'agir autrement qu'il ne fait. C'est le cas, si l'acte ne présente pour lui que des avantages (ainsi un homme affamé, en présence d'un plat succulent) ; ou si, bien que

(1) Ainsi, dit 'Abd al-Ǧabbâr, *Muġnî* VI b 260, 1-4, si un homme, se tenant entre le Paradis et l'Enfer, et sachant ce qui s'y trouve, était contraint de vouloir entrer dans l'Enfer, et de refuser d'entrer au Paradis, il ferait non pas ce qu'il veut, mais ce qu'il connaîtrait comme avantageux pour lui. Notons cependant qu'ailleurs 'Abd al-Ǧabbâr paraît considérer comme impossible l'existence d'une volonté contrainte : cf. *ibid.*, 50, 2-8 ; 63, 13-15 ; 191, 14-17 ; *Šarḥ* 454, 7-9.

(2) Cf. notre article « La notion d'« impulsion irrésistible » *(ilǧâ')* dans l'éthique mu'tazilite », *Journal Asiatique*, 1971, pp. 25-62.

dommageable, l'acte lui permet d'éviter un dommage beaucoup plus grand (ainsi un homme assailli par une bête féroce, et qui s'enfuira nécessairement, même s'il doit, pour cela, courir sur les épines). On peut encore se trouver « contraint » à ne pas accomplir un acte, si l'on sait qu'on en serait empêché si l'on tentait de l'accomplir (ainsi l'homme qui se proposerait de tuer le roi de Byzance, quand il voit tous les gardes qui l'entourent). Il existe donc des « causes de contrainte » *(asbâb al-ilğâ')* qui déterminent le sujet à agir automatiquement de telle ou telle façon.

Par conséquent, Dieu pourrait créer telle ou telle « cause de contrainte », et faire, par exemple, que les hommes croient nécessairement. Il peut faire se manifester des signes *(âyât)* en présence desquels les hommes ne puissent pas ne pas croire, et devant lesquels « leurs nuques demeurent courbées » *(ẓallat aʿnâquhum lahâ ḫâḍiʿîn)* (Cor. 26, 4). C'est le cas des mécréants, lorsqu'ils voient la violence du châtiment divin : « Une fois qu'ils ont vu notre rigueur, ils ont dit : Nous croyons en Dieu et en Lui seul » (40, 84) ; ou encore de Pharaon quand il se noie : « Au moment d'être englouti, il dit : Je crois désormais qu'il n'existe pas d'autre Dieu que Celui en qui croient les fils d'Israël » (10, 90).

C'est en ce sens qu'il faut comprendre tous les versets par lesquels les Sunnites croient pouvoir démontrer que Dieu n'a pas voulu de tous les hommes la foi et les bonnes actions : « Si ton Seigneur avait voulu, ceux qui sont sur la terre croiraient tous sans exception » (10, 99), etc. La volonté dont il est question ici, c'est la volonté par voie de contrainte *(mašîʾatu l-ilğâʾ wa l-iḍṭirâr, mašîʾatu l-ğabr)*. Si Dieu avait voulu, Il aurait pu contraindre tous les hommes à croire. Mais en réalité Dieu veut de tous les hommes qu'ils croient par libre choix.

Il faut donc distinguer : quand Dieu veut de l'homme un acte par voie de contrainte, cet acte se produit nécessairement, tout comme ce qu'Il veut de Son propre acte. Car si l'acte ne se produisait pas, cela impliquerait une incapacité de Dieu à créer une quelconque « cause de contrainte », pour l'un des motifs énoncés plus haut : impuissance, ignorance, absence d'organe, empêchement, toutes choses impossibles pour Lui.

Mais il n'en va pas de même quand Dieu veut de l'homme un acte par voie de libre choix — et c'est précisément le cas de ce qu'Il veut de lui par Son *taklîf*, à savoir la foi et les bonnes œuvres — : dans ce cas-là, ce que Dieu veut peut ne pas s'accomplir, sans que cela implique en Lui faiblesse ni imperfection quelconque, contrairement aux deux cas précédents.

Il en va pareillement de l'homme. Un roi est faible quand ses soldats ne font pas ce qu'il veut, s'il le veut de toutes les façons possible *('alâ ǧamî'i l-wuǧûh)*, mais non s'il le veut par voie de libre choix. Sinon, il faudrait taxer le Prophète de faiblesse quand il veut que tous les mécréants croient, et qu'ils ne lui obéissent pas ; ou bien encore taxer les Musulmans de faiblesse quand ils veulent que les Chrétiens et les Juifs fréquentent les mosquées au lieu de fréquenter les églises et les synagogues, et qu'ils ne le font pas. La seule différence entre Dieu et l'homme, c'est d'une part que l'homme peut tirer un avantage du fait qu'on lui obéisse, et par conséquent subir un désavantage si on ne lui obéit pas : or il ne saurait y avoir d'avantages ni de désavantages pour Dieu ; quand Il veut quelque chose de l'homme, c'est pour le seul avantage de l'homme. D'autre part, Dieu a, de toutes façons, le pouvoir de contraindre les hommes à faire ce qu'Il veut. S'ils ne Lui obéissent pas par libre choix, cela ne saurait donc prouver Sa faiblesse.

Remarque : Cette argumentation des Mu'tazilites est ancienne, du moins dans son principe. Elle est énoncée et réfutée par al-Aš'arî et al-Mâturîdî. Les *Maqâlât* 512, 9-10 y font allusion comme à la doctrine commune des Mu'tazila. Les analyses philosophiques de la notion d'*ilǧâ'* doivent être attribuées probablement aux Ǧubbâ'î ; mais le recours à l'idée d'une volonté par contrainte doit remonter beaucoup plus haut.

A quoi les Sunnites répondent :

Essentiellement deux objections (1) :

1. Il n'est pas possible de dire que Dieu pourrait contraindre les hommes à croire. Une « foi contrainte » n'existe pas : la foi ne

(1) Mais voir aussi les objections présentées par al-Bagdâdî, *Uṣûl* 148, 5-17.

mérite ce nom que lorsqu'elle est accomplie par libre choix (cf. *Muġnî* VI b 263, 7-13). C'est ce que dit très clairement, à plusieurs reprises, al-Mâturîdî : « La foi est obéissance *(ṭâ'a)*, et la contrainte fait disparaître ce caractère » (*Tawḥîd* 288, 3). « Si Dieu contraignait les hommes à l'Islam, ils ne seraient pas Musulmans par contrainte » (296, 12). « La foi est impossible en aucune façon par contrainte » *(lâ yağûzu l-îmân bi-l-qasri bi-waǧh*[1n]*)* (300, 5). Cf. également al-Bazdawî, *Uṣûl II*, 48, 3-4 : « Si Dieu créait chez les hommes la foi sans leur libre choix, ce ne serait pas foi de leur part. » Al-Aš'arî (*Luma' I* § 57) et al-Ğuwaynî (*Iršâd* 138, 11-16 ; *Luma' II* 153, 11 sq.) disent, quant à eux : Dieu ne saurait vouloir des hommes une foi contrainte, car cette foi ne pourrait pas être récompensée. Il ne peut donc vouloir d'eux qu'une foi libre (1).

2. Une objection plus grave : cf. *Luma' I* § 58 ; *Tamhîd* § 476 ; *Iršâd* 138, 4-11 ; *Uṣûl II* 48, 3 ; *Muġnî* VI b 263, 18 sq.

D'après la thèse même des Mu'tazilites, le processus d'*ilğâ'* n'a pas un caractère absolument nécessaire. Les « causes de contrainte » *(asbâb al-ilğâ')* ne sont pas des causes nécessitantes *(mûğiba)*, et par conséquent, même en admettant que Dieu veuille contraindre les hommes à croire, il n'est pas sûr qu'ils croiraient.

En effet, selon les analyses ğubbâ'ites, même en cas de « contrainte », le sujet conserve en droit sa puissance, c.-à-d. un égal pouvoir d'accomplir ou de ne pas accomplir l'acte. La raison en est que, s'il existe des causes objectives de contrainte — qui représentent une situation donnée dans laquelle le sujet se trouve —, la véritable cause de la contrainte est subjective : ce n'est pas la situation elle-même qui détermine l'acte, c'est une croyance du sujet relative à cette situation (2). Or cette croyance est susceptible de varier selon les individus, ou de changer dans le même individu. Ce qui est cause de contrainte

(1) D'où il résulte, ajoute al-Ğuwaynî, que, selon la thèse mu'tazilite, Dieu n'a pas pouvoir de faire ce qu'Il veut (puisqu'Il veut que les hommes croient librement, mais ne l'obtient pas), et ne veut pas ce qu'Il a le pouvoir de faire (puisqu'Il pourrait faire qu'ils croient par contrainte, mais ne saurait le vouloir).

(2) Cf. notre article, pp. 31-35.

pour celui-ci ne l'est pas pour celui-là ; ce qui l'est à tel moment ne l'est pas à tel autre. L'homme affamé peut s'abstenir de manger, s'il sait, ou simplement suppose, que le plat est empoisonné. L'homme assailli par la bête féroce peut ne pas s'enfuir, s'il se croit assez fort pour la combattre, ou s'il croit que Dieu le récompensera de rester sur place. Etc.

Par conséquent, il est clair que, si l'on accepte telle qu'elle est la thèse mu'tazilite de l'*ilğâ'*, il n'est nullement garanti que Dieu puisse, à coup sûr, contraindre les hommes à croire. Dieu a puissance de créer des causes de contrainte ; mais ces causes elles-mêmes ne sont pas des causes nécessitantes qui entraînent obligatoirement leur effet.

A quoi les Mu'tazilites répondent:

1. A la deuxième objection, il semble que 'Abd al-Ğabbâr ne sache guère quoi répondre. Il se contente de répéter en quatre lignes (*Muġnî* VI b 277, 17 sq.) qu'en situation d'*ilğâ'* le sujet conserve la puissance d'accomplir l'acte et son contraire, mais qu'il choisit nécessairement *(yağibu an yaḫtâra)* l'un des deux possibles. On pourrait cependant ajouter que, Dieu étant de toute façon omniscient, Il choisira la cause de contrainte qu'Il sait adéquate.

2. A la première objection, 'Abd al-Ğabbâr répond en invoquant le Coran. La foi par contrainte, dit-il, mérite tout autant le nom de foi que celle qui procède d'un libre choix. La seule différence, c'est que, dans ce cas-là, le croyant ne mérite pas la récompense. A preuve ce que Dieu dit : « Au jour où viendront certains signes de ton Seigneur, sa foi *(îmânuhâ)* ne sera pas utile à l'âme qui se trouvera n'avoir pas cru auparavant » (6, 158). « Une fois qu'ils ont vu notre rigueur, ils ont dit : Nous croyons en Dieu (...) Mais il ne leur a pas été utile de croire *(lam yaku yanfa'uhum îmânuhum)* une fois qu'ils ont vu notre rigueur » (40, 84-85). Cf. également 10, 90-91 ; 4, 159 ; 32, 28-29. Ainsi Dieu emploie bien le mot « foi » en parlant de ceux qui ont cru en raison de signes contraignants ; mais en

ajoutant que cette foi ne leur sera pas utile et ne leur vaudra pas la récompense (1).

Autre argument mu'tazilite sur le même thème :

Cf. *Muġnî* VI b 271, 3 sq. ; *Šarḥ* 467, 12-22.
Luma' *I* § 67 ; *Iršâd* 138, 16-20 ; *Uṣûl II* 48, 6-10.

Si vous dites que, quand un roi veut une chose de ses sujets et qu'ils ne le font pas, cela prouve sa faiblesse, à plus forte raison en va-t-il de même quand il leur ordonne une chose et qu'ils ne la font pas. Or vous admettez vous-mêmes que les hommes ne font pas ce que Dieu leur ordonne, et font ce qu'Il leur interdit. Si cependant cela ne prouve pas Sa faiblesse, il en va de même dans le cas précédent.

A quoi les Sunnites répondent :

1. Cela prouverait la faiblesse de Dieu, si Dieu voulait des hommes ce qu'Il leur ordonne, et que cependant ils ne le fassent pas. Mais Dieu peut ne pas vouloir ce qu'Il ordonne aux hommes, et vouloir ce qu'Il leur interdit.

Nous retrouverons cette thèse importante plus loin.

2. (Cf. *Luma'* *I* § 67 ; *Muġnî* VI b 281, 17 sq.) Les propres actes de Dieu se produisent sans qu'Il les ordonne : cela ne prouve pas Sa faiblesse. Mais s'ils se produisaient sans qu'Il le veuille, cela prouverait sa faiblesse.

Autre argument sunnite sur le même thème :

Cf. *Luma'* *I* §§ 53, 59, 20-22 ; 60, 3-6 ; *Ibâna* 51, 14-18 et 53, 4-6. *Muġnî* VI b 298, 5 sq. ; *Šarḥ* 473, 12-474, 2 ; *Maǧmû'* 314, 5-13.

Ce même argument par implication d'impuissance, al-Aš'arî a cru bon de l'énoncer également sous la forme d'un raisonnement sur les mots, qui est le suivant :

S'il arrivait que l'homme accomplisse un acte que Dieu ne veut pas, cela voudrait dire que Dieu refuse cet acte *(kari-*

(1) Mais précisément, dira al-Ǧuwaynî, Dieu ne saurait vouloir des hommes une telle foi : cf. plus haut.

hahu) (1). Et, s'Il le refuse, cela veut dire qu'Il s'y oppose *(abâhu)*. Or si un acte se produisait, que Dieu le veuille ou s'y oppose *(šâ'a llah am abâ)*, cela serait une preuve de faiblesse et d'impuissance.

A quoi les Mu'tazilites répondent:

1. Admettons que *ibâ'* soit synonyme de *karâha*. Dans ce cas, il n'est nullement impossible de dire que les hommes commettent des péchés, bien que Dieu les refuse *(ma'a karâhatihi)*.

2. Mais en réalité *ibâ'* n'est pas synonyme de *karâha*. Au sens propre, *ibâ'* signifie empêcher *(man')*. Et on l'emploie aussi au sens de s'empêcher de, s'abstenir de *(imtinâ')* (2).

Ainsi, quand les Arabes se glorifient de s'opposer à l'injustice et à l'oppression *(an ta'bâ ẓ-ẓulm wa ḍ-ḍaym)*, cela veut dire qu'ils empêchent autrui de les commettre (*sic* selon *Šarḥ* et *Maǧmû'*. Selon *Muġnî*, cela veut dire aussi qu'ils s'en abstiennent eux-mêmes). Si *abâ* signifiait seulement *kariha*, il n'y aurait pas matière à se glorifier. De même, quand Dieu dit : « Et Dieu S'oppose à ne pas parachever Sa lumière *(ya'bâ illâ an yutimma nûrahu)* » (9, 32), cela veut dire : « Il empêche qu'on éteigne Sa lumière ». En revanche, quand Dieu dit : « Sauf Iblîs qui s'opposa *(abâ)* à être parmi ceux qui se prosternèrent » (15, 31) cela veut dire qu'il s'est abstenu *(imtana'a)* de se prosterner.

Deuxième preuve par l'impossibilité en Dieu d'une imperfection:

Cf. *Muġnî* VI b 289, 10 sq. ; 294, 13 sq. et 295, 13 sq. ; également 179, 6 sq. et 185, 10 sq. ; *Šarḥ* 454, 20-455, 18 ; *Maǧmû'* 312, 11-313, 2.

Les Sunnites disent:

Dieu veut nécessairement tout ce qui existe, du moment qu'on ne saurait Lui attribuer les qualifications contraires de la

(1) Nous maintenons notre traduction de *kariha* par « refuser », bien qu'ici ce sens paraisse mieux convenir à *abâ*. De toute façon, tel que l'interprète 'Abd al-Ǧabbâr, *abâ* est plus fort que « refuser » : compris au sens d'empêcher, il implique une action positive dans le but qu'une chose n'ait pas lieu.

(2) On notera que le *Ṣiḥâḥ* d'al-Ǧawharî interprète en effet *abâ* au sens de *imtana'a*.

volonté. Si Dieu ne voulait pas un acte, cela impliquerait qu'Il en soit inconscient *(sâhi*^{n}, *ġâfil)* ; ou bien encore cela impliquerait qu'Il y soit contraint *(mukrah, maġlûb, maqhûr)*, ce qui est impossible.

Remarque : Il s'agit là d'un mode de raisonnement cher à al-Aš'arî. Il l'utilise avant tout sur le problème des *ṣifât* (cf. *Luma' I* § 33 sq.) pour démontrer que Dieu possède éternellement tel et tel attribut : Il est éternellement savant, du fait qu'il ne saurait exister en Lui les contraires de la science (l'ignorance, le doute, etc.) ; Il est éternellement parlant, du fait qu'il ne saurait exister en Lui les contraires de la parole (le silence et la mutité). De même (*ibid.* § 36) Il est éternellement voulant, du fait qu'Il ne saurait être éternellement refusant ni inconscient. Cf. la remarque de *Šarḥ* 454, 20 sq. : « Ils disent : du moment que Dieu est éternellement non inconscient, Il est nécessairement voulant. C'est la méthode d'Ibn Abî Bišr al-Aš'arî : car il démontre toujours par l'absence d'une qualification l'existence de la qualification contraire, et par son existence l'absence de la qualification contraire. » Ce principe est précisément un de ceux que 'Abd al-Ǧabbâr s'est attaché à réfuter dans son *Naqḍ al-Luma'*, cf. *Muġnî* VII 59, 11-12.

Il semble que le même mode de raisonnement ait été utilisé par al-Ḥusayn an-Naǧǧar. Il disait en effet, selon *Maqâlât* 514, 13-14 : « Dieu veut éternellement que soit ce qu'Il sait devoir être (...), en ce sens qu'Il est éternellement non refusant *(ġayr âbi*^{n}*)* et non contraint *(lâ mukrah).* » De même *Iršâd* 40, 2-3 : « Selon les Naǧǧâriyya, dire que Dieu est voulant par Lui-même signifie qu'Il est non contraint et non refusant *(ġayr maġlûb wa lâ mustakrih.)* » Formules identiques dans *Milal* I 89, 4-5 et *Nihâya* 238, 12-13.

Mais, sur le problème qui nous occupe, c'est surtout al-Mâturîdî qui a recours à cet argument, et à maintes reprises. Il définit la volonté comme « l'absence de contrainte et d'inconscience » (*daf' al-ġalba wa s-sahw*, *Tawḥîd* 286, 11-12). Et il dit très clairement : « Notre principe est qu'un acte se produit nécessairement par volonté, ou par contrainte, ou par inconscience. Or on ne saurait attribuer à Dieu, relativement à l'acte de l'homme,

ni contrainte ni inconscience. C'est donc qu'il est produit par Sa volonté » (299, 15-17). Ou encore : « Quiconque ne saurait être dit contraint à une chose ni inconscient de cette chose la veut nécessairement » (305, 5-6). Dans d'autres passages, al-Mâturîdî entend la volonté spécialement au sens d'absence de contrainte *(nafy' al-ġalba)* (cf. 293, 4-8 et 22-23 ; 294, 7-10 ; 304, 13-15).

A quoi les Mu'tazilites répondent :

1. Un tel argument suppose, comme le précédent, que la même règle s'applique à l'acte de Dieu et à l'acte d'autrui. Or c'est ce qui est contesté. Il est vrai qu'un homme conscient de son acte le veut nécessairement : car il l'accomplit en vertu d'une incitation *(dâ'î)*, et ce qui incite à l'acte incite à la volonté de cet acte. Mais cela n'est vrai que de l'acte propre du sujet. S'agissant de l'acte d'autrui, il est évident que nous pouvons en être conscients sans le vouloir. Ainsi l'activité des gens dans les souks *(taṣarruf an-nâs fî l-aswâq)*, nous la connaissons, mais nous ne la voulons pas ni ne la refusons. Le Prophète est conscient de la mécréance d'Abû Lahab, cela n'entraîne pas qu'il la veuille. Les Musulmans savent que les Juifs et les Chrétiens fréquentent les synagogues et les églises, cela n'entraîne pas qu'ils le veuillent.

De même l'absence de contrainte ne peut se dire que de l'acte dont le sujet a puissance, et non de l'acte d'autrui.

2. Plus généralement, on peut connaître une chose sans la vouloir : ainsi en va-t-il d'une chose passée *(mâḍî)*, durable *(bâqî)*, éternelle *(qadîm)* (*Muġnî* VI b 63, 6), car on ne peut vouloir qu'une chose qui vient à l'être. Dieu connaît Son essence, Il ne la veut pas. Parmi nos actes mêmes, nous sommes conscients de notre volonté, et cependant nous ne la voulons pas.

3. En admettant qu'il y ait là des qualifications contraires, l'absence d'une qualification n'implique pas nécessairement — dit 'Abd al-Ğabbâr — l'existence d'une qualification contraire. C'est un principe assez surprenant maintes fois énoncé par le Qâḍî — en quoi il suit Abû Hâšim et s'oppose à

Abû ʿAli — : un vivant peut être dépourvu des qualifications contraires *(yağûzu an yaḫluwa mimmâ yataʿâqabu ʿalayhi)*, de même qu'une substance peut être dépourvue de toute couleur, de même qu'un puissant peut à la fois ne pas accomplir et ne pas omettre un acte *(qad yaḫlû min al-aḫḍ wa ṭ-ṭark)*. Cf. *Muġnî* VI b 186, 16 ; VII 59, 9-12 et 137, 11-16 ; *Šarḥ* 455, 7-9 ; *Maǧmûʿ* 312, 21-22 et 350, 22-26. C'est pourquoi l'existence des attributs divins doit être prouvée d'une autre façon.

4. Mais il ne s'agit pas ici de qualifications contraires. L'inconscience n'est pas le contraire de la volonté : elle est le contraire de la science. Or une même chose ne saurait être contraire de deux choses différentes mais non contraires entre elles *(muḫtalifayn ġayr mutaḍâddayn)* (cf. *Muġnî* VI b 62, 4-7 et 186, 7-8 ; *Šarḥ* 455, 5-6). De même, dire que Dieu est voulant ne signifie pas qu'Il n'est pas contraint et forcé : dire qu'Il est voulant signifie qu'Il possède un état en vertu duquel Il accomplit certains actes selon telle modalité et non telle autre *(yufîdu ʾḫtiṣâṣahu bi-ḥâlin li-kawnihi ʿalayhâ ṭaqaʿu l-afʿâl ʿalâ waǧhin dûna waǧh)*.

Remarque : Ce que ʿAbd al-Ğabbâr veut avant tout affirmer, c'est la spécificité de la notion de volonté. Et il faut dire en effet qu'une conception de la volonté comme absence de contrainte et d'inconscience s'accorde tout à fait avec la doctrine de ceux des Muʿtazilites qui, précisément, niaient cette spécificité. Ainsi Ğâḥiẓ, dont aš-Šahrastânî écrit : « On rapporte qu'il niait le principe de la volonté et le fait qu'elle constitue un genre particulier d'accident. Il disait : quand il n'y a pas inconscience de l'agent et qu'il sait ce qu'il fait, il est voulant au sens propre (...) D'après al-Kaʿbî, il disait : Dieu est voulant, en ce sens qu'il ne peut y avoir en Lui inconscience à l'égard de Son acte, ni ignorance, et qu'Il ne peut être vaincu et contraint *(lâ yağûzu an yuġlab wa yuqhar)* (*Milal* I 75, 6-8 et 15-16).

La définition proposée par ʿAbd al-Ğabbâr dérive de la méthode de raisonnement qu'il utilise pour démontrer que l'homme, et par conséquent Dieu, est voulant (cf. *Muġnî* VI b 10, 15 sq.) : certains actes ne peuvent recevoir telle ou telle

modalité *(waǧh)* que du fait de la volonté — ou plus exactement de l'état qui en résulte, c.-à-d. du fait-d'être-voulant. C'est en particulier le cas de la parole, qui n'est ordre, interdiction, information, qu'en vertu de la volonté du sujet. Du moment que Dieu nous parle de telle ou telle façon, c'est qu'Il est Lui-même voulant.

Malheureusement, cette définition n'est guère éclairante quant à la nature et au rôle de la volonté. C'est ce que reconnaît l'auteur du *Šarḥ* 432, 10-11 qui, après avoir cité une définition semblable, ajoute : « Cette définition n'en est pas une, car une définition doit être plus claire que le mot qu'elle définit : or, ici, c'est le contraire. » Il y a là un point faible du système ǧubbâ'ite. On définit la volonté par l'effet spécifique qu'elle produit sur certains actes du sujet. Mais elle intervient dans chacun de ses actes : pourquoi faire ? Nous savons que, pour 'Abd al-Ǧabbâr, la volonté accompagne tout acte conscient ; qu'elle est l'intermédiaire obligé entre l'incitation et l'acte. Mais elle n'est pas cause déterminante de l'acte *(lâ ṯâǧibu l-fi'l)*, étant donné qu'une volonté peut s'appliquer soit à l'acte du sujet, soit à l'acte d'autrui, auquel cas nous savons bien que la volonté ne nécessite pas l'acte (cf. *Muġnî* VI b ch. 13). Elle n'est même nullement cause de l'acte, étant donné que l'acte existe en vertu de la puissance, et non de la volonté. On pourrait dire, comme aš-Šahrastânî, que, par rapport aux actes possibles du sujet, la volonté joue le rôle d'un *muḫaṣṣiṣ* : qu'elle est ce en vertu de quoi, après délibération — c.-à-d. examen des diverses incitations —, c'est tel acte qui se produit, et à tel moment. Cf. *Nihâya* 241, 7-8 : *al-irâda mâ yaḥṣulu bihi ṯ-ṯaḫṣîṣ wa l-qudra mâ yaḥṣulu bihi l-îǧâd.* Mais on ne lit rien de tel dans le *Muġnî.*

La position des Ǧubbâ'ites est faible du fait qu'ils s'entêtent — en dépit des distinctions qu'ils font par ailleurs entre volonté par contrainte et volonté par libre choix — à réunir sous le nom de volonté des états psychiques et des situations hétérogènes. Vouloir, disent-ils (cf. *Muġnî* VI b ch. 8), c'est aimer, trouver bon. S'agissant de ses propres actes, on dit aussi choisir, ou se proposer ; s'agissant de l'acte d'autrui, on dit aussi approuver. Or, il est évident que la volonté n'a pas le même sens, appliquée à l'acte du sujet, et appliquée à l'acte d'autrui, et en cela

an-Naẓẓâm, al-Kaʿbî, etc. avaient raison. Malheureusement, les Ǧubbâ'ites ne peuvent sortir de cette équivoque, du fait précisément de leurs principes théologiques : pour eux, Dieu veut, au sens propre, les actes des hommes — ou du moins certains d'entre eux —, mais Il ne les crée pas. Or c'est contradictoire. En regard, la théorie sunnite est cohérente. Pour les Sunnites, la volonté est cause déterminante de l'acte : elle est, dit al-Mâturîdî, ce par quoi l'acte existe nécessairement (*hiya llatî ṭakûnu wa bihâ l-fiʿlu lâ maḥâla, Tawḥîd* 305, 8-9) ; et c'est pourquoi l'homme ne saurait avoir de volonté au sens propre vis-à-vis de l'acte d'autrui, mais seulement un souhait *(ṭamannî)* (*ibid.* 293, 6-8 et 305, 9-10). Si Dieu peut, au sens propre, vouloir les actes des hommes, c'est parce qu'Il les crée.

Troisième preuve par l'impossibilité en Dieu d'une imperfection : Cf. *Muġnî* VI b 296, 8 sq.

Les Sunnites disent :

Dieu veut nécessairement tous les actes des hommes, du moment qu'Il les connaît de toute éternité. Car Il ne peut pas ne pas vouloir que les choses soient telles qu'Il sait qu'elles seront *(kawn maʿlûmihi ʿalâ mâ ʿalimahu)*. Sinon — s'Il voulait qu'elles soient autres que ce qu'Il sait qu'elles seront — cela impliquerait qu'Il veuille qu'on le rende ignorant *(an yuǧahhilûhu)*, ce qui est impossible.

Remarque : L'argument comporte en réalité deux parties. La première partie constitue à elle seule un argument, employé comme tel, plus ou moins explicitement, par les auteurs Sunnites. Il est implicite chez al-Aš'arî, qui écrit que « Dieu veut éternellement que soit ce qu'Il connaît comme Il le connaît *(an yakûna mâ ʿalima kamâ ʿalima)* » *(Ibâna* 49, 20), et établit un parallèle constant entre la volonté et la science de Dieu : ce qui est vrai de l'une est vrai de l'autre (cf. *Lumaʿ I* §§ 49, 4-6 et 51 ; *Ibâna* 49, 17 sq. ; 50, 24 sq. ; 51, 7-13 ; 52, 6 sq. ; etc.). De même chez al-Mâturîdî, qui dit, à propos des vts 6, 125 et 6, 39 : « Dieu veut, pour chacun de ces deux groupes, ce qu'Il sait qu'ils feront *(mâ ʿalima an yakûna minhum)* » (*Tawḥîd* 287, 6-7).

Il est explicite chez al-Baġdâdî, qui en fait l'argument fondamental des Aš'arites, cf. *Uṣûl I* 102, 12-14 : « (Tous nos docteurs s'accordent à dire de la volonté de Dieu qu')elle est une volonté unique, s'appliquant à la totalité de Ses voulus, conformément à la science qu'Il en a. Les choses dont Il sait qu'elles seront, Il veut qu'elles soient — bonnes ou mauvaises —, les choses dont Il sait qu'elles ne seront pas, Il veut qu'elles ne soient pas ». Formules identiques dans *Uṣûl I* 145, 9-11 et 146, 5-6 et *Farq* 336. 8-9. Faḫr ad-dîn ar-Râzî dit de même dans son *K. al-arba'în* 244, 12-14 : « La doctrine des Mu'tazilites est que la volonté de Dieu s'accorde avec Son ordre *(tuwâfiqu l-amr)* : tout ce que Dieu ordonne, Il le veut ; tout ce qu'Il interdit, Il le refuse. Notre doctrine est que la volonté de Dieu s'accorde avec Sa science *(tuwâfiqu l-'ilm)* : tout ce qu'Il sait devoir venir à l'être, Il veut sa venue à l'être ; tout ce qu'Il sait devoir inexister, Il veut son inexistence. »

Mais nous trouvons aussi ce même argument, sous la forme que lui donne 'Abd al-Ǧabbâr, chez l'un des « pères » du Sunnisme, Abû Ḥanîfa. C'est ce que rapporte al-Mâturîdî, *Tawḥîd* 303, 15-304, 1 : « Abû Ḥanîfa dit : Il y a entre nous et les Qadariyya une controverse qui tient en deux mots (? *fî ḥarfayn*). Nous leur demandons : Dieu sait-Il éternellement ce qui sera comme cela sera ? S'ils disent non, ils sont dans la mécréance, car ils traitent Dieu d'ignorant. S'ils disent oui, on leur dira : Veut-Il que Sa science s'accomplisse comme Il le sait ou non ? S'ils disent non, ils disent que Dieu veut être ignorant, et quiconque veut cela n'est pas sage. S'ils disent oui, ils admettent donc que Dieu veut que soit toute chose comme Il sait qu'elle sera *(an yakûna kullu šay' kamâ 'alima an yakûna)*. »

Notons que cet argument — qui consiste à dire : si Dieu voulait que les hommes fassent autre chose que ce qu'Il sait qu'ils feront, cela signifie qu'Il voudrait être ignorant ou qu'on Le rende ignorant — rejoint l'objection classique faite à ceux qui soutiennent que Dieu a le pouvoir de faire ce qu'Il sait de toute éternité qu'Il ne fera pas *(mâ 'alima annahu lâ yaf'aluhu)*, ou encore ce qu'Il sait devoir ne pas être *(mâ 'alima annahu lâ yakûnu)* — ce qui est en effet la position de la plupart des Mu'tazilites, dont notamment Abû l-Huḏayl et les Ǧubbâ'î,

cf. *Muġnî* VI b 128, 3-7 — : « Si Dieu faisait ce qu'Il sait qu'Il ne fera pas, saurait-Il ou non qu'Il le fait ? Il est impossible qu'Il le sache, puisqu'Il sait de toute éternité le contraire. Doit-on donc dire que Dieu a le pouvoir de Se rendre ignorant ? » Cf. *ibid.* VI a 141, 7-12 ; 144, 9-12 ; VI b 205, 4 sq. Ou encore l'objection similaire faite aux mêmes, contre leur thèse que Dieu a le pouvoir du mal : « Faire le mal est l'acte d'un être ignorant ou doué de besoin. Si donc Dieu a puissance de faire le mal, cela ne revient-il pas à ce qu'Il ait puissance de Se rendre ignorant et doué de besoin ? », cf. *ibid.* VI a 143, 13 sq.

A quoi les Mu'tazilites répondent :

1. Sur la première partie de l'argument, 'Abd al-Ğabbâr répond, comme plus haut, qu'on ne veut pas nécessairement ce qu'on connaît. On peut connaître une chose — par exemple, ce que font les gens dans les souks — sans la vouloir. Si Dieu veut un acte, ce n'est pas du seul fait qu'Il le connaît, mais en raison d'une autre cause. En réalité, Dieu ne veut des hommes que leurs actes d'obéissance.

2. Sur le deuxième point, 'Abd al-Ğabbâr répond par deux arguments :

a) un argument de pure forme, fondé sur la théorie des *ṣifât*. Dieu ne saurait vouloir que les hommes le rendent ignorant. Car une qualification *(ṣifa)* ne peut advenir qu'en vertu d'une entité *(ma'nâ)* qui en est la cause. Dieu ne pourrait donc devenir ignorant qu'en vertu d'une ignorance, laquelle devrait exister sans réceptacle, ce qui est impossible : cf. *ibid.* VI b 277, 3-8 ; VI a 140, 16-17 ;

b) un argument polémique : nos adversaires admettent bien que Dieu ordonne aux hommes de faire ce qu'Il sait qu'ils ne feront pas. Faut-il dire alors que Dieu leur ordonne de Le rendre ignorant ? L'argument est du même type que plus haut page 42 : ce que vous nous objectez à propos de la volonté divine se retourne contre vous *(yarği'u 'alaykum)* s'agissant de l'ordre divin.

On pourrait cependant reprendre l'objection sunnite, comme dans *Muġnî* VI a 143, 13 sq., et dire : « si les hommes faisaient

autre chose que ce que Dieu sait qu'ils feront, ils prouveraient par là que Dieu est ignorant (au lieu de dire : ils Le rendraient ignorant). Faut-il donc dire que Dieu veut que les hommes prouvent qu'Il est ignorant? » Dans ce cas-là, on peut supposer que ʿAbd al-Ǧabbâr observerait la même attitude que sur le problème de la puissance de Dieu de faire le mal, cf. *ibid*, VI a 144, 14 sq. et 150, 8 sq., ou sur le problème de la puissance de Dieu de faire ce qu'Il sait qu'Il ne fera pas, cf. *ibid.* VI b 206, 14 sq., à savoir s'abstenir de répondre *(al-imtinâʿ min al-iǧâba, al-waqf fî l-ǧawâb)*, étant donné que chaque réponse que l'on pourrait faire serait en contradiction avec un principe rationnellement démontré.

3° Preuves spécifiques que Dieu veut le mal.

Première preuve :

Cf. *Muġnî* VI b 286, 5 sq. ; *Šarḥ* 471, 1-16 ; *Maǧmûʿ* 313, 24-314, 4.

Les Sunnites disent :

Si Dieu ne voulait pas le mal, alors qu'Il sait qu'il existe et qu'Il a le pouvoir de l'empêcher, Il l'empêcherait nécessairement de se produire *(waǧaba an yamnaʿa min wuqûʿihi)*. Du moment qu'Il ne l'empêche pas, c'est qu'Il le veut. Il en va comme d'un maître, qui verrait l'un de ses serviteurs semer le désordre *(yufsidu)* dans sa fortune et sa famille, et qui ne l'empêcherait pas : cela prouverait qu'il le veut.

Remarque : Cet argument n'est énoncé explicitement dans aucun texte ensuite connu. Mais on trouve chez al-Aš'arî — dans un contexte différent — un argument du même genre. C'est à propos de la fameuse objection des Mu'tazilites que quiconque veut la sottise est lui-même sot *(safîh)*, cf. plus loin, partie III. Al-Aš'arî répond, entre autres arguments : « Un homme serait également un sot, s'Il laissait ses serviteurs et ses servantes forniquer librement, alors qu'il pourrait les en empêcher, et bien qu'il refuse leur fornication. Or c'est précisément ce que vous dites de Dieu. » (*Lumaʿ I* § 63, 10-13 ; cf. *Ibâna* 54, 11-15).

A quoi les Mu'tazilites répondent:

1. On contestera d'abord le principe : on peut ne pas vouloir un acte, et cependant ne pas l'empêcher de s'accomplir, bien qu'on sache qu'il existe, et qu'on ait le pouvoir de l'empêcher. Ainsi, nous voyons des actes mauvais se commettre, sans les empêcher de se commettre : cela ne veut pas dire que nous les voulions. Ou encore : les Musulmans voient les Juifs et les Chrétiens fréquenter les synagogues et les églises, alors qu'ils pourraient les en empêcher ; cela ne veut pas dire qu'ils le veulent.

2. S'agissant de Dieu Lui-même, Il ne saurait empêcher les hommes de faire ce qu'Il ne veut pas, car ce serait contraire au *taklîf*. Il serait impossible que l'homme mérite la récompense ou le châtiment, si Dieu l'empêchait, au sens propre, d'agir. La seule façon dont Dieu peut « empêcher » l'homme de faire le mal, c'est en le lui interdisant.

Deuxième preuve:

Cf. *Muġnî* VI b 299, 8 sq. ; *Šarḥ* 473, 1-11.
Fiṣal III 163, 10 sq.

Les Sunnites disent:

Dieu veut le mal, puisqu'Il veut des actes qui ont nécessairement pour condition ou pour conséquence des actes mauvais.

1. Ainsi Dieu veut des Musulmans qu'ils combattent les mécréants *(muǧâhadat al-kuffâr)*. Or le *ǧihâd* n'est possible que si la mécréance existe, et que si les mécréants combattent les croyants, ce qui est un péché. Cela implique donc que Dieu veuille la mécréance, et le combat *(qitâl)* des mécréants contre les croyants : car celui qui veut une chose veut nécessairement ce sans quoi elle ne pourrait exister *(al-murîd li š-šay' allaḏî lâ yatimmu illâ biġayrihi lâ budda min an yurîdahu)*.

2. Dieu invite les Musulmans à rechercher le martyre *(šahâda)*. Or le martyre, c'est le meurtre du croyant par le mécréant *(qatl al-kâfir al-mu'min)*. C'est donc que Dieu veut ce meurtre.

3. Dieu a créé Iblîs, en sachant que nécessairement Iblîs Lui désobéirait. C'est donc qu'Il a voulu sa désobéissance : car si Dieu veut la cause, Il veut l'effet.

A quoi les Mu'tazilites répondent :

1. Sur le premier point : on peut vouloir une chose sans vouloir « ce lors de quoi elle existe » *(mâ 'indahu yûğadu)*. Ainsi le Prophète a voulu que le fornicateur se lave de l'éjaculation *(iġtisâl az-zânî min al-ğanâba)* : cela n'entraîne pas qu'il ait voulu sa fornication.

2. Sur le deuxième point : quand Dieu nous invite à rechercher le martyre, Il ne nous invite pas en réalité à rechercher le meurtre d'un croyant par un mécréant, car cela même est un acte mauvais. Ce que le croyant doit rechercher, ce sont les vertus du martyr : la fermeté *(ṯabât)*, la constance *(ṣabr)*, la sérénité *(tark al-ğaza')*. Ces vertus sont récompensées de la même façon, qu'il y ait mort ou non.

Ibn Ḥazm rapporte avec indignation cet argument : « Parmi les énormités *(nawâdir)* des Mu'tazilites, et dans l'immensité de leur ignorance, de leur sottise et de leur audace, il y a qu'ils disent : le martyre que Dieu fait désirer aux martyrs, pour lequel Il leur accorde la récompense suprême, et qu'ont souhaité le Prophète et ses Compagnons et les meilleurs Musulmans, ce n'est pas le meurtre du croyant par le mécréant (...), mais c'est la constance qui fait supporter une blessure qui conduit à la mort, et la résolution à affronter le combat ! » Cette interprétation, ajoute Ibn Ḥazm, est inacceptable pour trois raisons : c'est une innovation, personne n'avait soutenu cela auparavant ; d'autre part les vertus énumérées n'existent que dans la vie, or le martyre — d'après le Coran, les traditions authentiques et l'*iğmâ'* de la communauté — n'existe que par la mort ; enfin, les Mu'tazilites retombent dans cela même qu'ils veulent éviter : car, si les Musulmans doivent souhaiter la résolution à combattre et la constance pour supporter les blessures mortelles, cela revient bien à souhaiter que les mécréants combattent les Musulmans et leur infligent des blessures mortelles.

3. Sur le troisième point — Dieu a créé Iblîs, c'est donc qu'Il a voulu les péchés qu'Iblîs devait nécessairement commettre —, ʿAbd al-Ǧabbâr répond :

a) On ne peut pas dire que, du moment que Dieu veut la cause, Il veut nécessairement l'effet. Car la substance d'Iblîs n'est nullement cause nécessaire *(mûǧib)* des péchés qu'il commet : Iblîs les commet par libre choix.

b) On ne peut pas dire non plus que Dieu a créé Iblîs dans le but qu'il Lui désobéisse. Car, au contraire, Dieu l'a créé pour qu'il L'adore *(li-kay yaʿbudahu)* : cf. le vt. 51, 56, dont les Muʿtazilites tirent l'un de leurs principaux arguments « Je n'ai créé les démons et les hommes que pour qu'ils M'adorent *(li-yaʿbudûnî)* ».

c) Et même si les péchés résultaient nécessairement de la substance d'Iblîs, cela n'impliquerait pas que Dieu le veuille. Car on peut vouloir une cause — pour un motif propre à cette cause — sans vouloir l'effet qu'elle détermine *(irâdatu s-sabab lâ ṭaqṭaḍî irâdata l-musabbab)* : ainsi, on peut vouloir inciser la blessure d'autrui pour le soigner, sans vouloir le faire souffrir ; ou bien frapper autrui d'un bâton pour le faire souffrir, sans vouloir faire voler la poussière de son vêtement (cf. *Muġnî* VI b 215, 3-6 et 302, 14 sq. ; VIII 47, 3-5 ; *Sarh* 456, 7-11).

Remarque : Sur les deux premiers arguments avancés par ʿAbd al-Ǧabbâr, on peut répondre : de toute façon, Dieu savait de toute éternité qu'Iblîs Lui désobéirait.

Le troisième argument est irrecevable. ʿAbd al-Ǧabbâr a précisément montré ailleurs que si, en effet, l'homme peut vouloir une cause sans vouloir l'effet qu'elle détermine, cela est impossible pour Dieu : étant donné que Dieu a le pouvoir de produire un effet sans sa cause, s'Il produit cette cause, c'est qu'Il veut l'effet (cf. *Muġnî* VI b 215, 3-6 et surtout *Maǧmûʿ* 292, 8-18).

*2. Preuves par l'*iǧmâʿ

Deux preuves sunnites font appel à l'*iǧmâʿ* : l'une tire argument d'une formule sur laquelle, dit-on, il y a accord unanime des

Musulmans *(iǧmâ' al-umma)* ; l'autre, plus subtile, se fonde sur un point de droit qui fait l'unanimité des juristes *(iǧmâ' al-fuqahâ')*.

Première preuve :

Cf. *Ibâna* 4, 10-12 et 50, 9-13 ; *Tawḥîd* 291, 8-10 ; *Inṣâf* 161, 1-4 ; *Iršâd* 138, 20-23 ; *Luma' II* 155, 3-4 ; *Uṣûl II* 46, 2-9. *Muġnî* VI b 283, 16 sq. ; *Šarḥ* 469, 5-470, 11 ; *Maǧmû'* 313, 15-23.

Les Sunnites disent :

Tous les Musulmans s'accordent à dire : « Ce que Dieu veut est, ce qu'Il ne veut pas n'est pas » *(mâ šâ'a llah kâna wa mâ lam yaša' lam yakun)*. D'où il résulte que tout ce qui existe existe par la volonté de Dieu. Si Dieu voulait la foi de tous les hommes, elle se produirait nécessairement. Or les Mu'tazilites disent tout le contraire, puisque, selon eux, ce que Dieu veut — c.-à-d. la foi et les actes d'obéissance — n'existe pas, et ce qu'Il ne veut pas — c.-à-d. la mécréance et les actes de désobéissance — existe.

A quoi les Mu'tazilites répondent :

1. Il n'y a pas accord unanime des Musulmans sur cette formule. Au contraire, la totalité des théologiens mu'tazilites refusent de l'énoncer, de même qu'ils refusent de dire que tout advient par le décret et la décision de Dieu *(kullu šay' bi-qaḍâ'i llah wa qadarihi)* (1). Seuls disent cela les théologiens ǧabrites, ainsi que le peuple ignorant *(man lâ 'ilma lahu min al-'âmma)*.

2. En admettant même qu'il y ait *iǧmâ'* sur cette formule, nous pouvons opposer à nos adversaires d'autres formules que l'on énonce aussi couramment. Ainsi les gens disent : « rien ne peut s'opposer à l'ordre de Dieu » *(lâ maradda li-amri llah)*. Devra-t-on en conclure que tout ce qui existe existe par l'ordre de Dieu, et que par conséquent Dieu ordonne la mécréance (2) ?

(1) Formule également admise par les Aš'arites : cf. en particulier les deux *'aqîda* d'al-Aš'arî, *Maqâlât* 292, 4 ; *Ibâna* 7, 5.

(2) Al-Mâturîdî répond à cette objection dans son *Tawḥîd* 295, 6-12, mais le texte nous est incompréhensible.

Les gens disent aussi, pour exprimer leur repentir : « Je demande pardon à Dieu de tout ce que Dieu refuse » *(astaġfiru llah min ǧamî'i mâ karihahu llah)*. Cela prouve donc au contraire que Dieu refuse les péchés ; sinon les Musulmans devraient dire : « Je demande pardon à Dieu de tout ce que Dieu veut » !

3. En admettant encore qu'il y ait *iǧmâ'* sur cette formule, ce sont des termes dont la signification ne peut pas être comprise par évidence immédiate, et qui demandent une interprétation *(ta'wîl)*. Si nous trouvions une telle formule dans le Coran ou le ḥadîṯ, nous l'interpréterions : or, si l'*iǧmâ'* n'est pas inférieur en valeur au Coran et à la Sunna, il ne leur est pas non plus supérieur. Nous avons donc le droit d'interpréter cette formule à la lumière des preuves rationnelles ou révélées qui établissent que Dieu ne veut pas les actes mauvais des hommes, et dire en conséquence que la formule en question ne s'applique en réalité qu'à ce que Dieu veut de Ses propres actes.

Nos adversaires eux-mêmes ont recours au *ta'wîl*, puisqu'ils disent : Dieu ne veut pas à proprement parler que la mécréance soit *(kawna l-kufr)*, ni que le mécréant l'acquière, Il veut seulement que la mécréance soit (un acte) mauvais, vicié, contradictoire *(kawnahu qabîḥ*^{an} *fâsid*^{an} *mutanâqiḍ*^{an}*)* (cf. plus haut page 24). Or il est évident qu'au sens littéral la formule signifie : « ce que Dieu veut qu'il soit *(mâ šâ'a llah kawnahu)* existe ». Si donc nos adversaires peuvent interpréter cette formule et s'éloigner de son sens littéral, nous pouvons en faire autant.

Deuxième preuve :

Cf. *Ibâna* 63, 7-12 ; *Tawḥîd* 291, 14-15 ; *Iršâd* 138, 23-139, 7. *Muġnî* VI b 322, 10 sq. (ainsi que 145, 2-9 et 228, 4-12) ; *Šarḥ* 471, 17-478, 21 ; *Maǧmû'* 315, 1-25.

Les Sunnites disent :

Si Dieu voulait nécessairement les actes de piété, Il voudrait nécessairement que tout débiteur paie sa dette à son créancier, car le paiement d'une dette *(qaḍâ' ad-dayn)* est un acte obligatoire. Il en résulte que, si un débiteur disait à son créancier : « par Dieu, je te paierai ton dû demain, si Dieu le veut » *(wa*

llahi la-a'ṭiyannaka ḥaqqaka ġadᵃⁿ in šâ'a llah), et que le lendemain il ne paie pas sa dette, il serait parjure *(ḥâniṯ)* — puisque nécessairement, selon vous, Dieu veut qu'il paie sa dette. Or, de l'avis unanime des juristes, tout jureur *(ḥâlif)* qui fait exception de la volonté divine *(iḏâ istaṯnâ bi-mašî'ati llah)* n'est pas parjure s'il ne tient pas son serment : ce qui prouve que, dans ce cas-là, Dieu n'a pas voulu que le débiteur paie sa dette. Le jureur a fait dépendre son serment de cette condition *('allaqahu bi-mašî'ati llah)*, et cette condition ne s'est pas réalisée.

Si en effet, sur ce problème de l'*istiṯnâ'*, il y a divergence entre les juristes, s'agissant des rites de répudiation *(ṭalâq)* et d'émancipation *('iṯq, 'atâq)* — à savoir : peut-on dire que l'acte juridique a eu lieu *(waqa'a)* s'il a été accompagné de la formule « si Dieu le veut » *(anti ṭâliq in šâ'a llah, anta ḥurr in šâ'a llah)*? —, en revanche, il y a accord unanime sur la question des serments *(aymân)*.

A quoi les Mu'tazilites répondent:

Par deux sortes d'arguments.

1. D'une part, des arguments d'ordre polémique. En particulier :

a) Nos adversaires n'ont pas le droit de tirer argument de la notion d'*istiṯnâ' bi-mašî'ati llah*. Car cette notion contredit leur thèse de l'éternité de la volonté divine. Selon eux, Dieu est voulant de toute éternité, et par conséquent Il ne saurait vouloir dans le futur ce qu'Il ne voulait pas auparavant. Or la clause d'*istiṯnâ'* implique précisément que Dieu veuille dans le futur ce qu'Il ne voulait pas auparavant. C'est pour cette raison que, selon al-Ḥasan al-Baṣrî, la formule d'*istiṯnâ'* n'a de sens que dans les serments, et non dans les rites de répudiation et d'émancipation, car l'*istiṯnâ'* ne peut concerner qu'un acte futur, et non un acte présent.

b) Si la formule d'*istiṯnâ'* impliquait que tout ce qui se produit est voulu par Dieu, il conviendrait tout autant de l'énoncer pour les mauvaises actions (forniquer, voler) que pour

les bonnes (prier, payer sa dette) : ce qui est évidemment faux (1).

2. Mais, d'autre part, les Mu'tazilites ont surtout cherché à écarter l'argument sunnite en interprétation à leur profit la signification de l'*istiṯnâ'*. Les traités mu'tazilites mentionnent essentiellement trois thèses (bien résumées en *Muġnî* VI b 228, 9-11), mais leurs indications ne concordent pas tout à fait quant aux auteurs de ces thèses.

a) Thèse d'Abû 'Alî, admise également par Abû Hâšim : La clause d'*istiṯnâ'* (« si Dieu le veut ») ne représente pas une condition véritable *(ḥaqîqat aš-šarṭ)*, comme si on disait : « Je te paierai ma dette si Zayd vient ». *L'istiṯnâ'* n'est ici qu'une convention juridique *(mawḍû' fî š-šar')* qui indique que celui qui parle n'est pas catégorique dans ce qu'il dit, et qui, de ce fait, empêche que la formule prononcée — qu'il s'agisse d'un serment, d'un rite de répudiation ou d'émancipation, ou de n'importe quel contrat — soit légalement valide, et qu'on puisse donc lui attribuer le *ḥukm* qui, sans cela, s'attacherait à elle. Cf. *Sarḫ* 472, 2 : *innamâ yurâdu li-qaṭ'i l-kalâm 'ani n-nafâḏ* ; *Maǧmû'* 315, 7 : *innamâ ṯadḫulu fî l-kalâm li-l-waqf 'ani n-nafâḏ*. Cf. également *Muġnî* VI b 329, 4-6 ; 329, 14-19 ; 228, 11. Le *Muġnî* précise que cette thèse aurait été également celle de Ğa'far b. Ḥarb.

b) Autre thèse d'Abû 'Alî : la clause d'*istiṯnâ'* est véritablement une condition, et signifie bien au sens propre : « si Dieu le veut ». Si cependant celui qui, dans ces conditions, n'a pas tenu son serment n'est pas parjure, c'est parce qu'il n'a pas précisé ce qu'il entendait exactement par ces mots « si Dieu le veut », c'est-à-dire à quelle sorte de volonté divine il faisait allusion. Son discours est donc équivoque *(muḫtamil)*, et on peut

(1) 'Abd al-Ğabbâr mentionne à cela une objection, cf. *Muġnî* VI b 325, 14-16 : « Pourquoi ne feriez-vous pas pour l'*istiṯnâ'* la même distinction que vous faites pour la prière *(du'â')* ? Selon vous, la santé et la maladie sont également salutaires pour l'homme : et pourtant, il convient que l'homme demande à Dieu la santé, mais non qu'il Lui demande la maladie. Pourquoi donc n'appliquerait-on pas de même l'*istiṯnâ'* aux seules bonnes actions, bien que les mauvaises soient elles aussi voulues par Dieu ? » Sur la réponse de 'Abd al-Ğabbâr, cf. *ibid.*, 325, 17 sq.

comprendre qu'il a voulu faire allusion à la volonté de Dieu par voie de contrainte *(mašî'atu l-ilğâ')* (cf. plus haut). Le fait qu'il n'a pas tenu son serment prouve alors simplement que Dieu n'a pas voulu son acte de cette façon.

Si en revanche l'homme précise explicitement qu'il fait exception de la volonté de Dieu par voie de libre choix *(mašî'atu l-iḫtiyâr)*, et dit « je paierai ma dette, si Dieu veut cela de moi de gré et non de force », dans ce cas, il est parjure s'il ne tient pas son serment. « Dans ce cas, dira-t-on, vous contredisez l'avis unanime des juristes ? » Abû ʿAlî répond : « Non, car les juristes n'ont jamais poussé l'analyse aussi loin ! »

c) Autre thèse — que le *Šarḥ* attribue nommément à Abû ʿAbdallah ; mais selon le *Muġnî*, ce serait une thèse d'Abû Hâšim, ou peut-être encore une thèse d'Abû ʿAlî, rapportée par Abû Hâšim ; le texte n'est pas clair — : la clause d'*istiṯnâ'* est véritablement une condition, mais ne signifie pas réellement : « si Dieu le veut ». Ce dont on fait exception ici, ce n'est pas la volonté de Dieu, mais Sa grâce et Son aide *(al-luṭf wa l-tashîl)* — ce qui implique qu'on ne puisse dire cela que des bonnes actions, et non des péchés. « Je ferai cela si Dieu le veut » signifie alors : « Je le ferai si Dieu m'accorde en cela Sa grâce et me le facilite » *(in laṭafa llahu lî fî ḏâlika wa sahhalahu, in waffaqa llahu li-ḏâlika wa sahhala ilayhi sabîlî)*. Cela signifie qu'on s'en remet à Dieu *(al-inqiṭâʿ ilâ llah)*. Dès lors, si l'acte ne se produit pas, cela veut dire qu'il n'a pas bénéficié de la grâce divine ; et c'est pourquoi il n'y a pas parjure.

3. *Preuves par les traditions* (aḫbâr)

Sur cette question, les traités sunnites que nous connaissons ne font pas appel au ḥadîṯ (1), à l'exception de l'*Inṣâf* d'al-

(1) D'une façon générale, les théologiens même sunnites recourent très inégalement au ḥadîṯ. On notera en particulier que le *Lumaʿ* d'al-Ašʿarî n'y fait aucune référence dans aucun chapitre. Il n'en va évidemment pas de même dans l'*Ibâna*, où, sur ce point comme sur d'autres, al-Ašʿarî essaie de se racheter aux yeux des Ḥanbalites. Dans le *Tawḥîd* d'al-Mâturîdî, à peu près toutes les citations de ḥadîṯ-s (une vingtaine environ) se situent dans le dernier quart du livre (sur le

Bâqillânî, où — sans doute intentionnellement — le recours au ḥadîṯ est systématique. Mais les traditions rapportées dans l'*Inṣâf* 160, 1-19 concernent à proprement parler la question du décret divin *(al-qaḍâ' wa l-qadar)* (1).

Selon *Muġnî* VI b 300, 6-10, les Muğabbira invoquent les deux traditions suivantes :

— un ḥadîṯ du Prophète : « si Dieu avait voulu qu'il n'y eût pas de rebelles *(an lâ yu'ṣâ)*. Il n'aurait pas créé Iblîs » — ce qui prouve que Dieu veut le mal ;

— un ḥadîṯ de 'Alî. 'Alî demande à quelqu'un : « Dieu t'a-t-Il créé comme Il a voulu ou comme tu as voulu ? Et fais-tu ce qu'Il veut, ou ce que tu veux ? » L'homme répond : « ce que Dieu veut ». 'Alî dit alors : « Si tu avais répondu différemment, je t'aurais tué *(la-ḍarabtu 'anqaka)* ». Ce qui prouve que Dieu veut tous les actes des hommes.

A quoi 'Abd al-Ğabbâr répond (cf. *ibid*, 304, 8 sq.) :

1. L'authenticité de ces deux traditions n'est pas établie (2).

décret divin, la foi et les œuvres, l'intercession). Dans le *Tamhîd* d'al-Bâqillânî, la quasi-totalité de ces citations concernent un unique chapitre, celui de l'intercession. Dans l'*Inṣâf* au contraire — écrit pour un public différent ? —, les traditions occupent une place considérable.

(1) Il cite successivement :

— la controverse *(muḥâğğa)* entre Moïse et Adam, cf. al-Buḫârî, s. l. 1378, VIII 157 et IX 182. Moïse reproche à Adam d'avoir fait perdre aux hommes le Paradis. Adam répond : comment aurais-je échappé à ce qui était décrété contre moi *(quddira 'alayya)* ? Et le Prophète ajoute : « C'est ainsi qu'Adam a vaincu *(ḥâğğa)* Moïse dans cette controverse ». Ce qui prouve que toutes les choses, bonnes ou mauvaises, se produisent par le décret et la volonté de Dieu. 'Abd al-Ğabbâr fait une brève allusion à ce ḥadîṯ en *Muġnî* VIII 334, 16-20.

— le fameux « ḥadîṯ de Gabriel » (cf. al-Buḫârî I 20) dans l'une de ses versions. Un homme demande au Prophète : « Qu'est-ce que la foi ? » Il répond : « Croire en Dieu, en Ses anges, Ses livres, Ses envoyés, au dernier jour, et au décret divin *(qadar)*, dont le bien et le mal viennent de Dieu ». L'homme dit alors : « Tu as dit vrai, ô Muḥammad ». Puis il révèle qu'il est l'ange Gabriel.

— le ḥadîṯ selon lequel un ange écrit le destin de chaque homme dans le sein de sa mère. L'ange demande : « ô Seigneur, cet homme sera-t-il malheureux ou heureux *(a šakiyy am sa'îd)* ? ». Dieu décide *(yaqḍî)*, et l'ange écrit, puis le livre est fermé, et rien n'y est plus ajouté ni retranché. Cf. al-Buḫârî VIII 152, etc. Cf. également *Muġnî* VIII 334, 11-16.

(2) En effet, le ḥadîṯ attribué au Prophète ne figure pas dans la Concordance de Wensinck.

Si même elles étaient authentiques, il s'agirait là de traditions isolées *(aḫbâr al-âḥâd)*, dont on ne peut tirer une science certaine (cf. *ibid*, XV 361 sq.).

2. Au ḥadîṯ du Prophète, ʿAbd al-Ǧabbâr en oppose un autre, non contesté, dit-il (1) : « Dieu aime pour vous trois choses, et refuse de vous trois choses : Il aime que vous L'adoriez sans rien Lui associer ; que vous vous teniez à Son câble ; que vous donniez de bons conseils à ceux que Dieu a chargé de vous gouverner. Il refuse de vous les commérages ; de multiplier les questions ; et de gaspiller l'argent *(al-qîl wa l-qâl wa kaṯrata s-su'âl wa iḍâʿata l-mâl)* » — ce qui prouve que Dieu veut le bien et refuse le mal.

3. Sur la tradition de ʿAlî, ʿAbd al-Ǧabbâr montre qu'il n'y a pas de limite à l'élasticité de l'exégèse. Il explique que — si ce ḥadîṯ est authentique — on peut l'interpréter de la façon suivante. Quand l'homme dit : « je fais ce que Dieu veut », cela veut dire : « je fais ce que Dieu ordonne » (c.-à-d. la foi). Répondre différemment aurait consisté à dire : « je fais ce que Dieu ne veut pas », c'est-à-dire la mécréance, ce qui mérite qu'on le tue. D'où la réponse de ʿAlî !

4. Preuves coraniques

Nous distinguerons trois catégories de versets : ceux qui, selon les Sunnites, prouvent que Dieu veut tout ce qui existe ; ceux qui prouvent que Dieu ne veut pas de tous les hommes la foi et les bonnes actions ; ceux qui prouvent positivement que Dieu veut de certains hommes la mécréance et le péché.

1° Dieu veut tout ce qui existe.

a) Cf. *Lumaʿ* *I* § 49, 8 ; *Ibâna* 4, 14 et 51, 23 sq. ; *Tawḥîd* 289, 3-5 ; *Tamhîd* § 475, 5-6.
Muġnî VI b 320, 9-13 ; *Mutašâbih* § 347.

(1) Il est en effet attesté — à peu près sous cette forme — dans le *Muwaṭṭaʾ*, Le Caire, 1951, II 254, et par Muslim XXX 10. La seconde partie est plusieurs fois citée par al-Buḫârî, II 153 ; III 157 ; VIII 4.

Tout ce que Dieu veut existe. Car Il a dit de Lui-même qu'Il fait ce qu'Il veut *(fa"âl li-mâ yurîdu)* (11, 107 ; 85, 16 ; cf. également 2, 253 : *yaf'alu mâ yurîdu*). Commentaire d'al-Mâturîdî : En disant cela, Dieu Se glorifie. Or — si l'on accepte la thèse mu'tazilite — le nombre d'actes bons que Dieu veut et que les hommes accomplissent représente moins d'un millième des actes bons qu'Il veut et que les hommes n'accomplissent pas. Il n'aurait donc pas de quoi Se glorifier.

A quoi 'Abd al-Ǧabbâr répond :

Ce qu'il a dit plus haut, s'agissant de la formule *mâ šâ'a llah kâna*, etc. Le sens apparent du verset ne précise pas à quoi s'applique cette volonté de Dieu. On peut donc sous-entendre, en vertu des preuves rationnelles qui ont été établies plus haut, qu'il s'agit uniquement de ce que Dieu veut de Son propre acte *(li-mâ yurîdu an yaf'alahu)*.

b) Cf. *Luma'* *I* § 65, 1-3 ; *Ibâna* 4, 11-12 ; *Tawḥîd* 291, 5-7 ; *Uṣûl I* 147, 13-15 ; *Uṣûl II* 45, 1-4.
Muġnî VI b 312, 1 sq.

Dieu veut tout ce que veulent les hommes. Il a dit : « Et vous ne voudrez qu'autant que Dieu voudra » *(wa mâ ṯašâ'ûna illâ an yašâ'a llah)* (76, 30 ; 81, 29). Il est donc dit, sans spécification *(ṯaḫṣîṣ)*, que tout ce que les hommes veulent — par conséquent : de bon ou de mauvais —, Dieu le veut.

A quoi 'Abd al-Ǧabbâr répond :

1. Ce verset, dans les deux cas, ne peut pas être compris isolément *(lâ yasṯaqillu bi-nafsihi)* : il se rattache à ce qui précède *(ṯa'allaqa bi-mâ ṯaqaddama ḏikruhu, yaṯa'allaqu bi-sababihi)*, et doit donc être interprété en fonction de ce qui précède *(yaǧibu ḥamluhu 'alâ sababihi)*. En effet, du moment que, dans ce verset, le complément du verbe « vouloir » n'est pas exprimé *(lam yuḏkar al-murâd)*, il faut sous-entendre la notion exprimée au vt précédent.

Or le Coran dit exactement : « Quiconque voudra prendra un chemin vers Son Seigneur *(fa-man šâ'a 'ṯtaḫaḏa ilâ rabbihi sabîlan)*. Mais vous ne voudrez qu'autant que Dieu voudra »

76, 29-30). « Ceci n'est qu'un rappel pour ce monde, pour ceux qui, parmi vous, veulent aller droit *(li-man šâ'a minkum an yastaqîma)*. Mais vous ne voudrez qu'autant que Dieu voudra » (81, 27-29). Par conséquent, le complément sous-entendu du verbe « vouloir », c'est, dans le premier cas, le fait de suivre un chemin (vers Dieu) *(ittiḫâḏ as-sabîl)*, dans le deuxième cas, c'est le fait d'aller droit *(al-istiqâma)*. Ce qui s'accorde avec notre principe que Dieu ne veut que les actes bons (1).

2. Même pris isolément, ce vt. ne peut être compris en son sens littéral. Car, en réalité, pour les Sunnites, l'homme peut vouloir ce que Dieu ne veut pas, c'est-à-dire vouloir une chose qui ne sera pas. Ainsi, selon eux, le Prophète peut vouloir la foi des mécréants, bien qu'elle ne se produise pas. Par conséquent, du moment que le vt. ne peut être pris dans son sens littéral, il est possible de le spécifier en vertu d'une preuve *(taḫṣîṣuhâ bi-d-dalîl)*. Nous pouvons donc le faire, en vertu des preuves par lesquelles nous avons montré que Dieu ne veut pas le mal (2).

2° Dieu ne veut pas de tous les hommes la foi et les bonnes actions.

Cf. *Luma' I* §§ 65-66 ; *Ibâna* 4, 13-14 et 54, 19 sq. ; *Tawḥîd* 287, 7 sq. et 302, 13 sq. ; *Tamhîd* § 475, 7-10 ; *Inṣâf* 158-159 ; *Uṣûl I* 147, 3-13 ; *Iršâd* 146, 10-13.
Muġnî VI b 315, 13 sq. (et 262, 8 sq.).

Ce qui le prouve, disent les Sunnites, ce sont tous les versets qui commencent par « si Dieu avait voulu » *(law šâ'a llah)*, « si

(1) Cette objection ne paraît pas gêner al-Baġdâdî. Cela prouve, dit-il, que celui qui ne veut pas aller droit *(lam yašâ'i l-istiqâma)*, Dieu ne veut pas de lui qu'il veuille aller droit (*Uṣûl I*, 147, 13-15).

(2) A quoi les Sunnites peuvent objecter que la volonté d'une chose qui ne sera pas *(irâdatu kawni mâ lâ yakûnu)* n'est pas véritablement volonté, mais souhait *(tamannin)*. Cf. *Luma' I* § 63 : « celui qui veut que soit ce qu'il sait qui ne sera pas (...), il est souhaitant » ; *Tawḥîd* 305, 8-10 : « La volonté, c'est ce qui, quand il existe, l'acte existe nécessairement (...). Quant à ce qui, quand il existe, l'acte ou bien existe ou bien n'existe pas, c'est le souhait ». Cette thèse est longuement réfutée par 'Abd al-Ğabbâr : cf. *Muġnî* VI b 37, 14-38, 11 et surtout 127, 8-129, 17 ; *Šarḥ* 444, 13-445, 14.

ton Seigneur avait voulu » *(law šâ'a rabbuka)*, etc. Si, par exemple, le Coran dit : « si Dieu avait voulu, tous les hommes croiraient », il en résulte évidemment — du moment que tous les hommes ne croient pas — que Dieu ne l'a pas voulu.

Les versets les plus souvent cités sont les suivants :

— « Si ton Seigneur avait voulu, ceux qui sont sur la terre croiraient tous sans exception » (10, 99).

— « Si Nous avions voulu, Nous aurions donné à chaque âme sa direction *(hudâhâ)*. Mais que se réalise (1) la parole de Moi : En vérité, j'emplirai la Géhenne de djinns et d'hommes tout ensemble » (32, 13).

Commentaire d'al-Aš'arî, *Ibâna* 55, 1-3 : Si donc cette parole de Dieu s'est réalisée, c'est qu'Il n'a pas voulu que soit donnée à chaque âme sa direction, et que, par conséquent, Il a voulu son égarement.

Commentaire d'al-Mâturîdî, *Tawḥîd* 290, 7-14 : Quand Dieu dit cela (« mais que se réalise... »), ou bien Il veut tenir Sa parole, ou bien Il veut y manquer. S'Il veut y manquer, Il ment, ce qui est impossible. S'Il veut la tenir — c.-à-d. : emplir l'Enfer de djinns et d'hommes —, ce sera ou bien alors qu'ils Lui obéissent, ou bien alors qu'ils Lui désobéissent. Or, dans le premier cas, Dieu serait injuste. Si donc Dieu veut tenir cette parole, Il veut nécessairement qu'on Lui désobéisse.

— « Si Dieu avait voulu, Il les aurait tous rassemblés dans la bonne direction *('alâ l-hudâ)* » (6, 35 ; cf. également 6, 149 et 16, 9).

— « Si Dieu avait voulu, Il aurait fait de vous une communauté unique » (5, 48 ; cf. également 11, 118 et 42, 8).

— « Si Dieu avait voulu, ils ne seraient point Associateurs » (6, 107).

— « Si ton Seigneur avait voulu, ils ne l'eussent point fait » (6, 112).

(1) Nous comprenons, comme Blachère, l'accompli *ḥaqqa* au sens d'un subjonctif. Cependant le commentaire d'al-Aš'arî que nous citons ci-après fait apparaître qu'il le prend au sens d'un accompli véritable : « mais s'est réalisée la parole de Moi ».

— « Si Dieu avait voulu, ils ne se seraient pas entretués *(mâ 'qtatalû)*. Mais Dieu fait ce qu'Il veut » (2, 253).

— « Si Nous avions fait descendre vers eux les Anges, si les morts leur avaient parlé, si nous avions rassemblé devant eux toute chose, ils ne croiraient qu'autant que Dieu le voudrait » (6, 111).

Commentaire d'al-Bâqillânî, *Inṣâf* 159, 1-4 : Dieu nous dit par là que les preuves et les signes sont inutiles, et que seule est utile (pour la foi) la volonté de Dieu. Un homme croit si Dieu veut qu'il croie ; il mécroit si Dieu veut qu'il mécroie.

A quoi les Mu'tazilites répondent :

1. Pour la totalité de ces versets, on fera de nouveau appel à la distinction établie plus haut : s'agissant des actes des hommes, Dieu peut les vouloir de deux façons, soit par voie de libre choix *(iḫtiyâr*[an] *wa ṭaw'*[an]*)*, soit par voie de contrainte *('alâ ǧihati l-ilǧâ' wa l-ikrâh)*. Dans tous les versets que l'on vient d'énumérer, c'est de cette deuxième sorte de volonté qu'il s'agit. Dans le vt. 10, 99, cela est confirmé par la phrase qui suit : « Est-ce donc toi qui contraindras *(tukrihu)* les hommes à être des croyants ? »

Dieu pourrait contraindre les hommes à croire et à accomplir les bonnes actions. Mais Il ne le fait pas, parce que ce serait incompatible avec l'obligation qu'Il en a faite aux hommes *(al-taklîf lâ yaṣiḥḥu illâ ma'a l-taḫliya)*, et que de telles actions ne pourraient être récompensées.

2. Pour les versets qui font intervenir la notion de *hudâ* (32, 13 ; 6, 35 ; 6, 149 ; 16, 9), il y a possibilité d'interprétations différentes, du fait que *hudâ* a plusieurs sens. Sur ces différents sens de *hudâ*, cf. notamment *Mutašâbih* § 22. Au sens propre, *hudâ* ne saurait signifier la foi : il ne peut avoir ce sens que par métaphore (cf. *ibid.* § 208). Au sens propre, *hudâ* peut signifier le fait de montrer et d'exposer *(ad-dalâla wa l-bayân)*, c'est-à-dire montrer la bonne direction, guider dans le droit chemin. Mais cela peut signifier aussi le salut et la délivrance *(al-fawz wa n-naǧât)*, et ce qui guide est appelé *hudâ* parce que cela conduit au salut. Dans ce deuxième sens, *hudâ* peut signifier en particulier

— mais pas nécessairement — la récompense *(ṯawâb)* que Dieu accorde à l'homme (cf. *ibid.* §§ 397 et 560, ainsi que 234). C'est dans ce deuxième sens qu'il faut comprendre *hudâ* dans les versets cités plus haut.

— Sur 16, 9 cf. *ibid.* § 397. Le Coran dit : « A Dieu incombe le droit chemin *('alâ llahi qaṣdu s-sabîl)*. Certains s'en écartent. Mais, s'Il avait voulu, Il vous aurait tous dirigés *(la-hadâkum aǧma'îna)*. » Selon 'Abd al-Ǧabbâr, cela veut dire : A Dieu incombe d'indiquer aux hommes la bonne direction. C'est donc qu'Il l'indique à tous, sans quoi Il manquerait à Son devoir. On ne peut donc pas comprendre *hadâ* au sens de « guider », car il y aurait contradiction. Par conséquent, il faut comprendre *hadâ* au sens de « récompenser ». Dieu dit : « A Moi incombe d'indiquer la voie droite qui conduit au salut. Certains s'écartent de cette voie droite, et sont conduits à la perdition. Si je voulais, je les récompenserais tous *(la-aṯabtu l-ǧamî')*. Mais je ne récompense que ceux qui le méritent. »

— Sur 32, 13, cf. *ibid.* § 560 et *Muǧnî* VI b 318, 3 sq. Le vt. précédent dit : « Ah ! puisses-tu voir quand les coupables, la tête couchée devant ton Seigneur, s'écrieront : Seigneur, nous avons vu et entendu ! Fais-nous revenir *(fa-'rǧi'nâ)* (sur terre) que nous fassions le bien ! Nous sommes convaincus. » C'est alors que Dieu répond : « Si nous avions voulu, nous aurions donné à chaque âme sa *hudâ*. »

Ce qu'il faut donc entendre ici par *hudâ* — dit 'Abd al-Ǧabbâr —, pour que cette réponse ait un sens, c'est précisément ce que ces coupables demandent à Dieu, à savoir leur retour sur terre *(ar-raǧ'a, ar-ruǧû' ilâ dâri d-dunyâ)*. Dieu l'appelle *hudâ* en tant que ce retour les délivrerait du châtiment qu'ils subissent : *hudâ* est pris ici au sens de « salut et délivrance » (mais non dans le sens dérivé de « récompense », car ce n'est pas ce qu'ils demandent à Dieu).

Al-Baġdâdî rejette cette interprétation : le retour de ces coupables sur terre, dit-il, ne peut être appelé *hudâ*, puisqu'ils risquent d'y retomber dans l'égarement *(ḍalâla)*. Dieu a dit en effet : « s'ils étaient renvoyés sur terre, ils retourneraient à ce qui leur a été interdit » (6, 28).

3. Pour les versets dans lesquels l'apodose est négative (« ils ne l'eussent point fait », etc.), on peut les comprendre, comme plus haut, dans le sens que Dieu aurait pu contraindre les hommes à ne pas faire ce qu'ils ont fait *(alğa'ahum ilâ tarki mâ fa'alûhu)*. Mais Abû 'Alî (cf. *Muġnî* VI b 319, 4-8 et *Mutašâbih* § 80) proposait également d'interpréter ces versets de la manière suivante : Dieu aurait pu les empêcher de faire ce qu'ils ont fait, en ne leur donnant pas la puissance de le faire (alors que la contrainte, comme on le sait, n'exclut pas la puissance). Ainsi Il aurait pu empêcher les hommes de se combattre *(yaḥûla baynahum wa bayna l-qitâl)*. Mais Il a préféré leur donner puissance *(makkanahum wa aqdarahum)*, et les soumettre au *taklîf*, par quoi ils peuvent accéder à la récompense.

Al-Aš'arî, *Luma'* *I* § 66, fait allusion à cette interprétation, pour la juger inutile.

3° Dieu veut de certains hommes la mécréance et le péché.

Cf. *Tawḥîd* 287, 2-7 ; 289, 20 sq. ; 300, 14 sq. ; *Inṣâf* 158-159 ; *Iršâd* 120, 1 sq. ; *Uṣûl II* 45, 5-15.

Cela est prouvé, disent les Sunnites, par les versets suivants :

— « Celui que Dieu veut diriger *(man yurid an yahdiyahu)*, Il lui ouvre la poitrine à l'Islam. Celui qu'Il veut égarer *(yuḍillahu)*, Il lui rend la poitrine étroite et gênée, comme s'il s'élevait dans le ciel » (6, 125).

— « Celui que Dieu veut, Il l'égare *(man yaša'i llah yuḍlilhu)*, et celui qu'Il veut, Il le met sur une voie droite » (6, 39).

Il est donc dit clairement que Dieu veut la bonne direction pour certains hommes, et qu'Il veut l'égarement pour d'autres. Or, dit al-Ğuwaynî, *Iršâd* 120, 6, le mot *hudâ* ne peut signifier, dans le vt 6, 125, que le fait de créer la foi *(ḫalq al-îmân)*. C'est donc que Dieu veut que certains hommes croient, et que d'autres soient dans l'égarement, c'est-à-dire dans la mécréance.

— « Celui que Dieu veut soumettre à une tentation *(man yuridi llah fitnatahu)*, tu ne peux rien pour lui contre Dieu. Ce sont ceux-là dont Dieu n'a pas voulu purifier les cœurs » (5, 41).

D'après l'exégèse sunnite traditionnelle (al-Bayḍawî, tafsîr al-Ǧalâlayn), cela veut dire clairement : « Celui que Dieu veut égarer *(iḍlâlahu)* (...) Ce sont ceux dont Il n'a pas voulu purifier les cœurs de la mécréance. »

— « Nous avons créé pour la Géhenne *(laqad ḏara'nâ li-ǧahannam)* beaucoup de djinns et d'hommes » (7, 179).

— « Nous ne leur donnons un délai que pour qu'ils augmentent en péché *(innamâ numlî lahum li-yazdâdû iṯm*^{an}*)* » (3, 178).

Dans ces deux versets, le *li* est un *li* final *(lâm al-ǧaraḍ)*, c'est-à-dire indiquant la volonté, tout comme dans le vt. invoqué par les Mu'tazilites : « Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent *(li-ya'budûnî)* » (51, 56). Et, dans le vt. 7, 179, du moment que Dieu veut la Géhenne pour certaines de Ses créatures, Il veut nécessairement la mécréance et le péché qui les y conduisent.

A quoi les Mu'tazilites répondent :

1. Sur le vt. 6, 125, la réponse mu'tazilite consiste, là encore, à interpréter *hudâ* dans un sens particulier : non pas au sens de *îmân*, comme le pensent les Sunnites, mais au sens de *ṯawâb*, comme plus haut dans le vt. 16, 9. Telle était l'interprétation d'Abû l-Qâsim al-Balḫî, d'après ce qu'en rapporte al-Mâturîdî, *Tawḥîd* 300, 14 sq. Selon lui, le vt. signifie : celui que Dieu veut récompenser, Il lui ouvre la poitrine à l'Islam, ce qui veut dire : celui qui a obéi à Dieu, Dieu lui donne en récompense (ici-bas) des grâces *(laṭâ'if)* considérables, Il l'honore et l'élève, pour qu'augmente en lui le désir (de Lui obéir) *(li-yazdâda lahu ar-raǧba)*. Cf. le vt. : « Ceux qui sont bien dirigés, Il les dirige encore plus *(zâdahum hudâ)* » (47, 17). Celui, au contraire, qui a désobéi à Dieu, Dieu ne lui accorde pas ces grâces, et sa poitrine en est resserrée.

On retrouve la même interprétation chez al-Mufîd, *Taṣḥîḥ* 158, 9 sq. Selon lui, *hidâya* signifie ici bienfait, salut, récompense, comme dans le vt. où les gens du Paradis s'écrient : « Louange à Dieu qui nous a dirigés vers cela *(hadânâ li-haḏâ)* ! » (7, 43). Inversement, *ḍalâl* signifie ici châtiment, perdition *(halâk)*,

comme dans le vt. « Les pécheurs sont dans l'égarement et la fureur *(fî ḍalâl*in *wa sa'r)* » (54, 47), ou comme dans le vt. où les Arabes disent : « Quand nous serons égarés *(ḍalalnâ)* dans la terre, serons-nous dans une création nouvelle? » (32, 10), c'est-à-dire : « quand nous y serons perdus *(halaknâ)* ». Cette récompense et ce châtiment, c'est l'aide *(tawfîq)* que Dieu accorde ou retire. Celui que Dieu veut récompenser de son obéissance, Il lui ouvre la poitrine à l'Islam par les grâces *(alṭâf)*, c.-à-d. l'aide qu'Il lui accorde, et lui rend ainsi plus facile de continuer à accomplir les actes d'obéissance *(yassara lahu bihâ 'stidâmata a'mâli ṭ-ṭâ'ât)*. Celui que Dieu veut châtier de sa désobéissance, Il lui retire Son aide *(salabahu t-tawfîq)*.

On voit à quel point cette interprétation diffère de l'exégèse sunnite. Pour les Sunnites, il s'agit là d'un acte initial et arbitraire de Dieu. Dieu veut, au départ, que certains hommes croient, et Il leur donne les moyens de croire. Il veut, au départ, que d'autres soient dans l'erreur, et Il ferme leurs yeux à la vérité. Mais, selon al-Balḫî (*Tawhîd* 300, 19 sq.), une telle chose est impossible, parce que contraire à la justice divine : « Il est impossible, dit-il, que Dieu fasse cela de prime abord *(ibtidâ'*an*)*, sans que les hommes aient auparavant mérité Son amitié ou Son hostilité. Car ce serait de Sa part favoritisme et partialité *(hawâda wa muḥâbât)*. » Par conséquent, celui à qui Dieu ouvre la poitrine, c'est quelqu'un qui a déjà la foi, et qui a agi pieusement. Celui à qui Il la resserre, c'est quelqu'un qui a déjà choisi d'être mécréant. Selon al-Mâturîdî, qui critique longuement cette thèse d'al-Ka'bî (301, 3-23), une telle interprétation est évidemment illégitime. Il ne s'agit pas ici de ce que Dieu fait après que l'homme s'est fait musulman *(mâ ba'd al-Islâm)*. Dieu n'ouvre pas la poitrine de l'homme après qu'il est devenu musulman : au contraire, il devient musulman après que Dieu lui a ouvert la poitrine. Suivent d'autres objections, dont le texte nous est malheureusement incompréhensible.

C'est encore une interprétation du même genre que l'on retrouve chez 'Abd al-Ǧabbâr, *Muṭašâbih* § 234. Mais les explications qu'il donne sont assez embrouillées. Il propose en réalité deux interprétations de ce vt. 6, 125, et, si nous avons bien compris, ces deux interprétations correspondent aux deux

sens de *hudâ* indiqués plus haut : d'une part, au sens de récompenser, d'autre part, au sens de montrer, faire voir, exposer clairement.

La première interprétation, qui est apparemment celle d'al-Ka'bî et d'al-Mufîd, prend chez 'Abd al-Ğabbâr une forme surprenante. Pour ceux-ci, la récompense dont il s'agit est évidemment une récompense accordée à l'homme ici-bas, il ne s'agit pas de la récompense suprême, sinon cela nous ramènerait à la position sunnite : celui que Dieu veut sauver, Il lui donne les moyens de croire. Celui qu'Il veut perdre, Il les lui retire. Or 'Abd al-Ğabbâr écrit en substance *(ibid.* pp. 263, 12 sq. et 264, 1 sq.) : Dieu a voulu dire : celui que Dieu veut diriger vers la récompense dans l'autre vie *(yahdiyahu ilâ ṯ-ṯawâb fî l-âẖira)*, Il lui ouvre la poitrine à l'Islam, c'est-à-dire : Il lui accorde dans cette vie Ses grâces et Son aide. Celui qu'Il veut éloigner *(yuḍillahu)* de la récompense dans l'autre vie — c.-à-d. : qu'Il veut châtier —, Il lui rend la poitrine étroite, ce qui veut dire qu'Il le rend anxieux de son état, du fait qu'il est dans l'erreur et dans le doute, et en présence des preuves que lui expose le croyant. Cela prouve, ajoute le Qâḍî, que Dieu veut en réalité la foi de tous les hommes : en ouvrant la poitrine du croyant, Il le confirme dans sa foi ; en rendant étroite celle du mécréant, Il le pousse à renoncer à sa mécréance. Mais cette interprétation — nous semble-t-il, n'est cohérente que si on comprend, comme al-Ka'bî et al-Mufîd, qu'il s'agit d'une récompense ou d'un châtiment ici-bas. Le fait que 'Abd al-Ğabbâr ait ajouté *fî l-âẖira* rend son explication incompréhensible (1).

'Abd al-Gabbâr propose ensuite (p. 264, 19 sq.) une deuxième interprétation, qui est celle-ci : quand Dieu dit *yahdiyahu*, Il veut dire ce supplément de clarté *(ziyâdatu l-hudâ)* qu'Il a promise au croyant — cf. le vt. « ceux qui sont bien dirigés, Il les dirige encore plus » (47, 17) — et qui donne au croyant une

(1) Cf. la remarque d'al-Ğuwaynî, *Iršâd* 120, 22 sq. : on ne peut pas comprendre ici *hidâya* au sens de guider sur le chemin du Paradis *(al-iršâd ilâ ṭarîq al-ğinân)*, car ce serait faire dépendre cette *hidâya* de la volonté de Dieu. Or, selon les Mu'tazilites, quiconque mérite d'entrer au Paradis, Dieu est tenu de l'y faire entrer.

intelligence supplémentaire *(tazîdu l-mu'min baṣîratan ilâ baṣîratin)*. (Nous sommes plus proches ici de l'interprétation d'al-Ka'bî, bien que *hadâ* soit pris dans un autre sens.) Quant au mécréant, Dieu le prive de ce supplément de clarté — du fait qu'il s'est mis lui-même dans l'impossibilité de le recevoir, en tant qu'il a choisi la mécréance — et c'est en cela que Dieu lui rend la poitrine étroite. Ce qui prouve là encore, ajoute 'Abd al-Ğabbâr, que Dieu veut la foi de tous les hommes, car cette étroitesse de poitrine éloigne le mécréant de sa mécréance (1).

2. Sur le vt. 5, 41, la réponse des Mu'tazilites consistera là encore à comprendre *fitna* d'une façon qui s'accorde avec leur thèse.

Selon Abû l-Qâsim al-Balḫî (d'après *Tawḥîd* 290, 2), *fitna* signifie épreuve *(miḥna)*. Mais alors, ajoute al-Mâturîdî, pourquoi, dans ce cas, le Prophète pourrait-il vouloir ou souhaiter que cette épreuve n'ait pas lieu, pour que Dieu lui dise : « Tu ne peux rien pour lui contre Dieu » ?

Selon 'Abd al-Ğabbâr, *Mutašâbih* § 192, *fitna* ne saurait signifier la mécréance, comme l'imaginent les Sunnites. Car la mécréance n'est appelée *fitna* que par métaphore, en tant qu'elle conduit à la perdition. En réalité, *fitna* signifie soit le châtiment, comme dans le vt. « le jour où, dans l'enfer, ils seront éprouvés *(yufṭanûn)* » (51, 13), soit l'épreuve *(imtiḥân)* du *taklîf*, comme dans le vt. « ceci n'est qu'une épreuve venant de toi *(in hiya illâ fitnatuka)* » (7, 155). Ici, *fitna* est à prendre au sens de châtiment. Cela veut dire : celui dont Dieu veut châtier la mécréance et les mauvaises actions, tu ne peux rien contre Lui. Dieu dit cela pour inciter l'homme à se repentir, du moment que cela seul peut empêcher le châtiment divin.

(1) Les Mu'tazilites peuvent donner l'impression d'en prendre à leur aise quant au sens des mots, et ici sur le mot *hudâ*. Précisons cependant que les Sunnites en font autant de leur côté, cf. notamment le commentaire de l'*Inṣâf* 164, 5 sq. sur le vt. « Les Ṯamûd, nous les avons dirigés » (41, 17). Dans l'*Iršâd* 120, 7 sq., al-Ğuwaynî reconnaît que *hudâ* peut avoir plusieurs sens ; mais il dit que, dans le vt. en question, et les vts. similaires (7, 178 ; 10, 25 ; 28, 56), *hudâ* ne peut signifier que la création de la foi *(lâ yattagihu ḥamluhu illâ 'alâ ḫalqi l-îmân)*.

Quant à la phrase qui suit : « ce sont ceux-là dont Dieu n'a pas voulu purifier les cœurs », il faut la comprendre (selon *Mutašâbih* § 193) à la lumière de ce qui vient après : « pour eux, dans ce monde, la honte, et, dans l'autre monde, un châtiment immense ». Cela veut donc dire : ce sont ceux dont Dieu n'a pas voulu purifier les cœurs de la tristesse *(ġumûm)* qui s'attache à eux du fait du blâme et du châtiment qu'ils méritent.

3. Sur les vts. 7, 179 et 3, 178, cf. *Muġnî* VI b 233, 10 sq. ; *Mutašâbih* §§ 269 et 143 ; *Šarḥ* 464, 14 sq.

a) Il est impossible que, dans ces deux versets, *li* ait le même sens que dans le vt. 51, 56 *(li-yaʿbudûnî)*. Selon les Sunnites, il s'agirait là aussi d'un *li* final *(lâm al-ġaraḍ)*. Or la règle — selon le *Šarḥ* — est qu'un *li* n'a le sens final que s'il gouverne un nom d'action ou un verbe à l'inaccompli *(innamâ taḏhulu ʿalâ l-maṣâdir wa l-afʿâl al-muḍâriʿa)*, et — précise le *Muġnî* — à condition que rien ne prouve le contraire. C'est le cas du vt. 51, 56, où *li* a bien le sens de *kay*, et indique la volonté du mot qu'il gouverne *(taḍullu ʿalâ irâdati mâ daḫalat ʿalayhi)*, de même que quand on dit : « je ne suis venu à Baġdâd que pour rechercher la science *(li-ṭalbi l-ʿilm)* ». En revanche, quand le *li* gouverne un nom non-verbal *(ġâmid)*, il ne peut indiquer le but. On ne peut pas dire par exemple : « je suis venu à Baġdâd pour le ciel et la terre », comme on dit : « pour rechercher la science ». Par conséquent, dans le vt. 7, 179, le *li* de *li-gahannam* ne peut avoir un sens final. D'autre part, il a été prouvé que Dieu veut de tous les hommes la foi et les bonnes actions. Par conséquent, dans le vt. 3, 178, le *li* de *li-yazdâdû iṯmᵃⁿ*, bien qu'il gouverne un verbe à l'inaccompli, ne saurait avoir un sens final.

Quel sens faut-il donc lui donner? Celui d'un *li* consécutif *(lâm al-ʿâqiba)*, indiquant la destinée future *(maṣîr)* de celui dont on parle. Il en existe de nombreux exemples dans le Coran et dans la langue profane. Ainsi le vt. où Dieu raconte comment Moïse nouveau-né a été recueilli sur le Nil : « la famille de Pharaon le recueillit pour qu'il fût pour elle un ennemi et une affliction *(li-yakûna lahum ʿaduwwᵃⁿ wa ḥazanᵃⁿ)* » (28, 8). Ici, *li* n'indique pas la volonté de la famille de Pharaon, car, au contraire, elle a recueilli Moïse pour s'en réjouir, comme le

prouve le vt. suivant : « et la femme de Pharaon dit : (il sera) fraîcheur de l'œil *(qurrat ʿayn)* pour moi et pour toi ». Mais il indique quel devait être le destin *(maṣîr)* de Moïse. Le *Šarḥ* cite également différents vers, par exemple :

lahu malakun yunâdî kulla yawm
lidû li-l-mawti wa ʿbnû li-l-ḫarâb

« Il a un ange qui crie chaque jour : enfantez pour la mort, et bâtissez pour la ruine ! » (cf. également *Mutašâbih* § 233). Par conséquent, on doit comprendre le vt. 7, 179 ainsi : « J'ai créé beaucoup de démons et d'hommes, sachant que leur destin *(maṣîruhum)* serait la Géhenne. » De même, dans le vt. 3, 178, on doit comprendre : « Nous leur accordons un délai, mais leur destin *(ʿaqîbatuhum)* sera qu'ils augmentent en péché. »

b) Sur le vt. 7, 179, ʿAbd al-Ǧabbâr ajoute, dans *Mutašâbih* § 269 (p. 305, 8-13), une deuxième réponse. Les Sunnites disent (ainsi al-Bâqillânî, *Inṣâf* 158, 20-23) : si Dieu veut pour eux la Géhenne, c'est-à-dire le châtiment, Il veut nécessairement ce qui les y conduit, c'est-à-dire la mécréance et le péché. ʿAbd al-Ǧabbâr répond, comme il l'a fait plus haut (cf. page 54) : on peut vouloir une chose, sans vouloir ce qui en est la cause ou la condition. Ainsi Dieu peut vouloir de l'homme le repentir, sans vouloir ce sans quoi il n'y aurait pas de repentir, à savoir ses péchés.

(A suivre)

Daniel GIMARET
(Paris)

THE ISMAILI VOCABULARY OF CREATION

It has been noted by several authors that classical Greek philosophers operated under the fundamental assumption that the universe consisted of only two realms—the intelligible and the sensible (1). Many of their philosophical speculations moreover were ultimately based on an attempt to define the relationship between the two. This, it may be argued, was the limit of their concern for the problem of creation.

To the Platonists (including of course the Neoplatonists) the realm of the intelligible contained all that was eternal, permanent and fixed. In it things existed in a simple state, or using what seems to me to be a more modern term, in a pure state. The sensible world, by contrast, was thought to be unreal because it consisted of composite or impure mixtures. Since these were dissolvable, they were consequently finite and temporary.

Although not all Greeks followed the Platonic theory of the relative reality of these realms, nearly all thought in terms of this two-fold division. Even Plotinus, whose most striking contribution to philosophy was his insistence on the importance of the super-essential One, was nevertheless compelled to see

(1) For example S. Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity* (New York: Basic Books, 1962), pp. 166-170; and I. P. Sheldon-Williams, "Introduction: Greek Christian Platonism", [Chapter 28] *The Cambridge History of Later Greek & Early Medieval Philosophy*, ed. by A. H. Armstrong (London: Cambridge U. P., 1967), p. 426.

his God as one aspect of the intelligible universe and not as some kind of third category beyond both the sensible and the intelligible (1).

It is important to keep this basic predisposition of Greek philosophy always in mind, for it was against this backdrop that Christian and Moslem thinkers labored to alter the human speculative outlook. For them the fundamental division was not between the intelligible and the sensible but between the Creator and His creation. The monotheist theologians directed a considerable amount of their efforts toward converting the Greek system into one which would allow their Creator a suitably detached role and which could incorporate both the sensible and the intelligible in one large category of created things. The original division of the Greek philosophers never entirely disappeared however and it, used in a Neoplatonic form, supplied the basic structure of the Ismaili theory of creation—the subject of this paper.

The earliest Ismaili dogmatists were, like nearly all Moslem theologians and philosophers, confronted unavoidably with the problem of explaining how God created the universe. They, however, apparently less concerned with public opinion and possible censure, wrote freely although unorthodoxly on the subject most often following the dictates of their own Neoplatonist logic rather than tradition and the literal interpretation of Quranic scriptures. Furthermore in spite of their employing terminology then in use in the circles of the *Falāsifa* and the *Mutakallimūn*, they seem to have surpassed their predecessors in the elaborateness and care with which they constructed their own solutions. Consequently they have left us an almost bewildering mass of data. In it there are expressions which can be at times deliberately ambiguous and at other times technically precise. It is the latter which I

(1) The confusion between the Judeo-Christian use of the terms God *(Theos)* and divine *(Theios)* and the pagan, Platonic conception of the same words tend to encourage misunderstanding this point. The Christian tradition reserves these terms for the transcendent creative cause of all things while the pagan Greek applies them normally to beings which depend wholly for their existence on the supreme principle. See A. H. Armstrong, *Cambridge History*, p. 222.

hope here to separate from the former, but to do this it is, I think, necessary to establish a kind of lexicon of the technical meanings and implications of Ismaili terminology for creation. From such a discussion, the basic outline of their doctrine on this subject will, I hope, emerge and become clear.

The work of Abū Ya'qūb al-Sijistānī, one of the earliest yet most prolific Ismaili theoreticians, here provides a suitable subject for analysis because it is better known than the work of the others which has in many cases been lost. About al-Sijistānī's life, we know very little except that he was martyred probably not long after 361/971 (1). We do however know his writings and we know also that his thought had a profound effect on Fatimid theology. It is even fair to say, I think, that he was the most influential, and perhaps most important, of the Fatimid-Ismaili theologians.

Of his works several have been published. The most essential of these, for this discussion, is his *Kitāb al-Yanābī'* edited by Corbin in his *Trilogie Ismaélienne*, (2) and another which is of much greater value, although it remains unedited and is apparently quite rare even in manuscript. This work, called *al-Maqālīd*, (3) has provided much of the material and a good deal of the supporting evidence for the Neoplatonic theory which follows.

(1) See S. M. Stern, "The Early Ismaili Missionaries in North-West Persia, Khurasan and Transoxiana", *BSOAS*, XVIII (1960), pp. 56-90; and W. Ivanow, *Ismaili Literature* (Tehran: 1963), p. 27.

(2) At least ten, perhaps more, of al-Sijistānī's writings have survived. Four of these have been published and at least six more are available in manuscript. The following were consulted in reference to this study: *Ithbāt al-Nubūwa*,or *al-Nubuwwāt* as in the edition of Tamer (Beirut: Catholic Pr., 1966); *Tuḥfat al-Mustajībīn*, ed. by Tamer in *Khams Rasā'il Ismā'īlīya* (Beirut, Dār al-Anṣāf 1956); *al-Iftikhār* (MS, Great Mosque, San'a); *Sullam al-Najāt* (MS, Fyzee Collection Bombay Un. Lib., Bombay); *al-Yanābī'*, ed. by Corbin, *Trilogie Ismaélienne* (Tehran: Institut Franco-Iranien, 1961); *al-Maqālīd* (MS, Library of Dr. Abbas Hamdani); *Musliyat al-Aḥzān* (MS, Fyzee Collection, Bombay Un. Lib., Bombay); *al-Nuṣra* (available now only in quotations by Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī in his *al-Riyāḍ*, ed. Tamer (Beirut : Dār al-Thaqāfa, 1960); and *Kashf al-Maḥjūb*, Persian paraphrase or trans., ed. by Henry Corbin (Tehran: Institut Franco-Iranien, 1949).

(3) Xerox copy of ms. belonging to Dr. Abbas Hamdani in my possession. I am indebted to Prof. Hamdani for his generosity in letting me make this copy.

Before proceeding it is necessary to recognize two special problems. In the first place since the terms al-Sijistānī employs are often Quranic in origin as for example *al-Bāri' (bara'a)*, *al-Khāliq (khalaqa)*, *al-Muṣawwir (ṣawwara)*, (1) and *al-Badī'* (2) (from which comes the verb *abda'a*) he will often use them without a precise, technical meaning or else the same term will be used with a generally accepted religious connotation in one place and a special sense in another. Other terms like *al-Mu'ayyis ('ayyasa)* and *al-tarbiya (maṣdar* of the verb *rabbā)* (3) are employed by him with less ambiguity. These less easily equivocated words sometimes provide a control on the vagueness of the others.

The tendency to allow words to retain a double meaning is further complicated by another. Armstrong, working with the thought of Plotinus, (4) has amply demonstrated, I think, that it must be analysed according to the particular perspective being used by the philosopher in each discussion. Thus, for example, Plotinus has three basic ways of looking at Intellect *(Nous)*, his second hypostasis. Taken together his discussion in one place of one aspect will often tend to contradict what he had tried to realize in another. In this respect al-Sijistānī more than once followed his classical master.

These tendencies are first apparent in his discussion of the world as a creation in the traditional, temporal sense of creation. When he speaks of something as *muḥdath*, for example, he is talking about the realm of composite things only. The *'ālam murakkab*, *al-'ālam al-ḥissī*, or *al-'ālam al-ṭabī'ī*, are all expressions denoting the sensible world of the ancient philosophers. This naturally includes everything known by the senses and in effect encompasses the whole physical universe—precisely that body which religious dogma held to be temporally created.

(1) For example *Sūrat al-Ḥashr:* 24, "Huwa allahu al-khāliqu al-bāri'u al-musawwiru lahu al-asmā'u al-ḥusna..."

(2) For example *Sūrat al-Baqara:* 117, "Badī'u al-samawāti wa al-arḍi wa idhā qaḍā amran fa innamā yaqūlu lahu kun fayakūn."

(3) He speaks of God's, "...tarbiyat al-ashyā' lā min shay'in." (*al-Maqālīd*, p. 24).

(4) A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus.* (Cambridge, 1940).

In this world time, a part of Nature (*physis*, the lower soul of Plotinus), is entrusted with the functions of change *(taghayyur)* and creative transformation *(taḥadduth al-istiḥāla)*. These include generation *(al-kawn)* and corruption *(al-fasād)*, increase *(al-ziyāda)* and decrease *(al-nuqṣān)*, and transportation *(al-intiqāl)* and transformation *(al-istiḥāla)* (1). A thing in this world has a certain duration *(daymūma)*. It can be said only to last or abide, perhaps eternally, but always contingent upon time. (2) Its non-existence *(lays)* is always with it, or to be more precise, the possibility of not existing is one of its characteristics. (3)

Time then encompasses and belongs to the physical world. It has been engendered because of the Soul's need to complete its work item after item. As in the thought of Plotinus, with whom al-Sijistānī is clearly in accord at this point,

> ... the Soul is unable to seize the content
> of intelligence in one indivisible act; it
> must therefore review its aspects one by one.
> In doing so, it engenders time and subsequently
> produces the sensible as temporal. (4)

The problem is that Soul (or perhaps time itself) is here made to be the creator, or at least the engenderer of the physical world, thereby giving support to the traditional charge used specifically against the Ismailis (5) as well as many others that the Creator is but a demiurge in reality. Al-Sijistānī, like so many others, really avoids the problem by simply denying that any temporal process is true creation. That for him must be the coming-to-be of a thing from nothing. Such a process furthermore is totally unrelated to time. For him to speak of creation thus, of course, ignores the reservations of one

(1) *Al-Maqālīd*, p. 145. These are the six kinds of movement according to Aristotle.

(2) *Al-Maqālīd*, pp. 124-127.

(3) *Al-Maqālīd*, p. 34.

(4) A. H. Armstrong, *Cambridge History*, pp. 115-116; cf. *Ennead* III, 7.

(5) ʿAbd al-Qāhir al-Baghdādī (*al-Farq bayn al-firaq*. Cairo, no date, pp. 293-294) accuses them of making the *ʿAql* and the *Nafs* creators of the world in the manner of the dualists.

like St. Augustine who held that to ask what happened before time is meaningless (1) or, in another direction, it denies the possibility of the second creation which is supposedly anticipated in the *Quran.* (2)

Real creation then must take place in a higher world. Above the realm of change where things are created only out of what ceases and where the father-forces of the spheres couple with the mother-forces of the four elements and where the mineral, vegetable, and animal kingdoms are born, above all this lies the world of the intelligible. There things come gushing forth from Intellect *(al-ʿAql)* and there to know and to be are one and the same.

There are two worlds which al-Sijistānī uses to describe the emergence of things from (or more precisely in) Intellect. Soul *(al-Nafs)*, he is careful to explain, comes from *al-ʿAql* by means of an *Inbiʿāth.* The verb *inbaʿatha* (3) seems to have been chosen because it conveys the idea of the eruption of a living, moving thing from something solid and quiescent as water might spring from some mountain source. The term *al-Ifāḍa (afāḍa)*, which is nearly universally employed in Arabic for the Neoplatonic process of emanation, is used by al-Sijıstānī also. (4) For him it has a broader and more generally accepted sense than *al-Inbiʿāth.* Intellect emanates pure essences. This however is too imprecise to describe the creation of Soul. For the Ismailis then it is necessary to add the term *al-Inbiʿāth* to explain this special creative function of Intellect which they seem to feel is not its normal emanative role. In fact al-Kirmānī, the next major Ismaili theologian after al-Sijistānī, will speak of the world of the *Inbiʿāth (al-ʿĀlam al-inbiʿāthī)*, (5)

(1) *Confessions* XI 1.12-14.17. Cf. *Cambridge History*, pp. 402-403.

(2) For example *Sūrat al-Yūnis:* 4 & 34, "Innahu yabda'u al-khalqa thumma yu'īduhu." Cf. al-Ash'arī, *Kitāb al-Lumʿ*, ed. & trans. Richard McCarthy (Beirut: Imprimerie Catholique, 1953), pp. 8-9 (Arabic) and pp. 10-11 (English).

(3) Sometimes the verb *inbajasa* is used in this context. It appears in the *Fī al-Khayr al-Maḥḍ*, ed. by Badawi (Cairo: 1955). It is probably best translated as procession as both verbs seem to represent the Greek, Neoplatonic term *próodos.*

(4) See for example *al-Yanābīʿ*, pp. 43, 63, & 83; *Sullam al-Najāt*, f. 7b & 8a; *al-Maqālīd*, pp. 115, 18, 121; and *al-Riyāḍ* (quoting from *al-Nuṣra*), p. 107.

(5) See his *al-Riyāḍ*, ed. Tamir (Beirut: Dār al-Thaqāfa, 1960), and *Rāḥat al-ʿAql*, ed. Hussein and Hilmy (Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1953).

It is above the realm of form *(al-Ṣūra)* and matter *(al-Hayūlā)* and their combination. Again, as with the lower kind of creating, they have avoided traditional theological terms for creating where referring to the procession of things from (or in) Intellect. But even these things are not new or original because they have a source, i.e. the Intellect *(al-ʿAql)* and they are therefore things made of other things. Ultimately one must ask how the first being, the source itself, came to be for if it can be said to have come to be, it must have come from nothing. Here then is the core of the Ismaili creation theory.

The coming-to-be of a thing from nothing must be, according to the Ismailis, above all beingness, i.e. above things of both the sensible and the intelligible worlds. In other words real creation must take precedence over both worlds of Greek philosophical antiquity. They are here searching for a real division between the Creator and the created.

It must be remembered however that the intelligible world is already eternal and permanent. It is therefore really impossible to speak of the world having been created in time or of it having not been once and then coming-to-be. Al-Sijistānī emphatically denies that the world was created thing by thing or moment by moment. It was, he maintains, *originated* at once *(daf'atan wāḥidatan)*. (1)

Saying this, of course, sounds perfectly orthodox, as it was meant to, but in reality such a statement depends on a highly fundamental, metaphysical point—a point which reaches well beyond the comprehendible. It is after all in a realm beyond the intelligible.

In an interesting chapter of his *Al-Yanābīʿ*, al-Sijistānī sets forth several arguments in support of the proposition that *al-'aysu lā yaṣīru laysan kamā ṣāra al-laysu 'aysan.* (2) (That which is does not become what is not that which is, as that which is not what is became what is; or the existent does not

(1) *Al-Maqālīd*, pp. 84-89. The appearance of one individual *(shakhṣ)* after another is, for him, like the assembling *(rakkaba)* of parts and does not constitute true creation. See *al-Maqālīd*, p. 88.

(2) *Al-Yanābīʿ* (ed. Corbin), Arabic text. pp. 37-38. This *yanbūʿ* was was not translated by Corbin.

become what is not the existent as what is not the existent became the existent.) (1) Besides being an unequivocal statement of the eternity of the world, this formula also establishes its contingency. The ground here is fairly clear though difficult to state. Obviously there needs to be a cause beyond both beingness and not-beingness which brings about the being of beingness from not-being since they cannot be the causes of each other. (2) Non-being is not the cause for both non-being and being.

What then is the cause? Again recourse is had to a special term—*al-Ibdāʿ*. The verb *abdaʿa* means precisely this. It is the radical coming-to-be of being from what is not-being. Its verbal noun is the First Cause and as such is an innovation rather than a beginning, for beginning implies an ending. *Al-Ibdāʿ* is an eternal, timeless *existenciation* (to use Corbin's term). (3) God consequently is called *al-Mubdiʿ* (the Innovator) and the innovated *(mubdaʿ)* is being i.e. all being at once. The *mubdaʿāt* come-to-be all at once, finite in number, without anything being left out. (4) This, it seems to me, is probably the only sense in which the world can be said to have come-to-

(1) It is not enough, it seems to me, to translate *lays* as non-being. It is rather not-being. It is a logical concept based on the negation of a set. Thus given A (all being), we can recognize (logically) the category not-A (whatever is not A, i. e., not-being). See *al-Maqālīd*, p. 103, where he defines *lays* as *lā ays*.

(2) i. e. there is no being or not-being which is not contingent upon some cause outside both.

(3) See his *"étude préliminaire"* to his edition of Nāsir-i Khusraw's *Jāmiʿ al-Ḥikmatayn* (Tehran: Institut Franco-Iranien, 1953), p. 114. He sometimes calls it *"l'instauration créatrice primordiale."* In the notes to his translation of *Al-Yanābīʿ*, he explains,

> « Le premier Être ou Intelligence n'est pas émané, mais éternellement instauré dans l'être *(mobdaʿ)*. La théosophie ismaélienne conserve l'émanatisme, mais seulement à partir du premier Être ; elle affirme l'acte créateur, mais non pas d'un être qui serait déjà de l'être, voire l'Être suprême. C'est ce qui fait son originalité. Ni créationisme à la manière de l'orthodoxie exotérique, ni émanatisme à la manière des *Falâsifa* néoplatoniciens. C'est pourquoi nous traduisons expressément le terme *ibdâʿ* par instauration (initiale, primordiale). » (p. 20).

(4) "...He by a single command originates *(ikhtaraʿ)* beings all at once without the need afterward to alter or change," *Ithbāt al-Nubūwa*, p. 3. The verb *ikhtaraʿ* is apparently synonomous with *abdaʿa* although much less frequently used. It is thus used by Isaac Israeli and the Ikhwān al-Ṣafā. See Stern, *Isaac Israeli* (Oxford: Bruno Cassirer, 1962), p. 66 and pp. 72-73 and references there.

be *daf'atan wāḥidatan*, for *al-Ibdā'* is not really an action but rather a principle of relationship.

The use of the term *al-Ibdā'* did not, of course, originate with the Ismailis, for al-Kindī had used it 50 to 100 years before the period of the major Ismaili writers. (1) He however had tried to have it apply to any action of God's which brought something from nothing. It was thus employed by him to describe the second creation or the resurrection of the body. (2) It should be clear that for al-Sijistānī there can be no other than a single *Ibdā'*. Nothing comes-to-be from nothing after everything is. (3) It is well beyond both beingness *(al-'aysīya)* and not-beingness *(al-laysīya)*. (4) Its ontological status is, needless to say, somewhat unclear. It is for practical purposes, however, the outermost aspect of Intellect and the intelligible world. Intellect can comprehend it only as if it were intelligible.

If the *Ibdā'* then is the First Cause (or if you like, the Prime Mover) much like that recognized by the philosophers and is conceded by the Ismailis to be complete and perfect (although non-existent), where in this scheme, you may already wonder, is God? That is of course a good question. It is at this point that we come to what seems to me to be the real contribution of Ismaili doctrine. To them God is beyond even what we have tried to understand as *al-Ibdā'*. He is totally outside of comprehension. We can only say what He is not and also add that He is not not. (5) The affirmation of God is outside the realm of negation altogether. (6)

(1) On the early use of this term see Gardet, *"Ibdā'," EI²;* and S. M. Stern, *Isaac Israeli*, pp. 66-74. The term is used in both the *Theologia* attributed to Aristotle (in reality a paraphrase of the *Enneads*) and the *Fī al-Khayr al-Maḥḍ (Liber de Causis)*. In the latter the "Naw' al-ibdā'," is said to be, "innamā... lil-'illat al-ūlā waḥdahā." (ed. Badawi, p. 19).

(2) See R. Walzer, *Greek into Arabic* (Oxford: Bruno Cassirer, 1962), pp. 187-190.

(3) *Al-Maqālīd*, p. 137; *Ithbāt al-Nubūwa*, p. 28.

(4) *Al-Maqālīd*, p. 38. He nevertheless occasionally refers to it as *lays*, see p. 34.

(5) Al-Sijistānī's theology of the double negative is explained in simple terms in the surviving Persian paraphrase of his *Kashf al-Maḥjūb* and in his *al-Iftikhār*. In *al-Maqālīd* he developed this doctrine with much greater care and cogency. In it he denies for example that God can be a cause or a substance or a thing. See Paul Walker, "An Ismaili Answer to the Problems of Worshiping the Unknowable, Neoplatonic God," *American Journal of Arabic Studies*, II (1974),

(6) "Wa qad ḥujiba ithbātuhu 'ammā yakūnu lil-nafiyi fīhi sulūkun," *al-Maqālīd* p. 62.

Such a radical and strict adherence to the unknowability and ineffability of the Neoplatonic God raises, it seems to me, particular problems in understanding creation although it clearly puts God outside the intelligible realms. These problems become even more interesting when one realizes that the Ismailis insist, against their own reasoning, that the creation process is voluntaristic. (1) God innovates by a Command *(al-Amr)* which is also called Will *(al-Irāda)* and the Word *(al-Kalima)*, i.e., the imperative 'be' *(kun)*. (2) *Al-Amr* then is synonymous with *al-Irāda*. This is perhaps the only direction open to them. Having reached metaphysical bedrock, they can only say vaguely that things are and that God is responsible for their being. The term *al-Ibdāʿ* says this from the point-of-view of His being, in some sense, their source. *Al-Ibdāʿ* is that aspect of creation which indicates its non-temporal, non-spatial foundation. The term *al-Amr* says that it is God who is responsible for it happening. Things come-to-be because God is.

In sum, the creation process, which I have attempted to describe here, divides into three distinct levels each corresponding to the level of reality being created. (3) At the sensible, things are created by the passage of time and things come-to-be out of things that were. On a higher plane, things in the intelligible world come forth by emanation or the special process of *al-Inbiʿāth*. Above all, is creation by *al-Ibdāʿ*.

(1) Corbin says, "La philosophie première de l'ismaélisme n'est une métaphysique ni de l'*ens*, ni de l'*esse*, mais de l'*esto*." (Notes to the French translation of *al-Yanābīʿ*, *Trilogie Ismaélienne*, p. 45.)

(2) One must be careful to distinguish between the single, eternal command or word and its implications by extension and analogy. For example the *Amr* of the *Sharīʿa* exists by analogy with the true, divine *Amr*. (*al-Maqālīd*, p. 78.) The *Amr* of God raises also by extension the problem of who shall receive or hear the spoken command. This necessitates a distinction between the *ʿālam al-Amr* (rational creatures who hear and obey) and the *ʿālam al-khalq* (those created things without the power of reason.) Here however one comes upon one of those shifts in perspective. Considered metaphysically *al-Amr* is a simple expression of God's eternal responsibility for the existence of being. Considered theologically *al-Amr* has much greater ramifications.

(3) See al-*Maqālīd*, p. 6, where he specifically mentions the *aysīya mukawwana*, the *aysīya munbaʿitha* and the *aysīya maḥḍa*.

In spite however of the elaborateness of this scheme, God is said to be *al-Khāliq* in all senses, and the universe is consequently *makhlūq*. Created things are not necessarily eternal but God's creating is undeniable, unstoppable and unending. (1) God does not not create.

Paul E. WALKER
(Washington)

(1) I have come across another useful way of looking at creation which, while not specifically connected to the Neoplatonic or the Ismaili solution to the question of temporality, nevertheless relates to and helps clarify the general problem. Professor Mircea Eliade in a remarkable book called *The Myth of the Eternal Return*, Eng. trans. W. Trask (New York: Pantheon Books, 1954), demonstrates that creation is actually the process of transforming chaos into cosmos (p. 18). It takes place in "sacred time" and not in "profane time." Thus for those to whom this idea of creation applies (in my opinion it certainly does to the Ismailis), creation is the "assertion of order" (cosmos-ization, *qāma bi amr*) and the most important question about this process is not when it was done but who did it.

MAKZŪN AL-SINJĀRĪ
poète mystique alaouite

Parlant des Alaouites tels qu'il les avait connus avant la dernière guerre, Massignon évoque l'image d'un « pauvre petit groupe humain... persécuté et traqué, volontairement muré dans une discipline du secret l'asphyxiant hors du reste du monde vivant » (*Opera Minora*, p. 622). Depuis lors, la situation sociologique et politique a bien évolué au Proche-Orient, de sorte que même la « discipline du secret », refuge superstitieux des minoritaires persécutés, n'est plus ressentie comme un élément sacré intouchable. Grâce à cette évolution, une grande figure est sortie de l'ombre, et une œuvre importante du point de vue religieux et littéraire est devenue abordable pour le profane. Nous voulons parler du grand poète mystique alaouite Makzûn al-Sinjârî.

A vrai dire, il n'était pas tout à fait inconnu du monde non alaouite. Dès 1864, grâce à la fameuse *al-Bâkûra al-sulaymâniya fī kašf asrâr al-diyâna al-nuṣayriya* (1), le texte d'un poème de Makzûn était publié. Puis, en 1879, C. Huart reproduisait ce poème et en donnait une traduction française dans un article intitulé *La poésie religieuse des Noṣaïris*, paru dans la *Revue Asiatique* (2). Makzûn faisait ainsi son entrée dans le monde

(1) Paru à Beyrouth en 1864. Ouvrage très rare que nous n'avons pu connaître qu'à travers les extraits donnés ou traduits par Salisbury dans *Journal of the Amer. Orient. Society*, t. VIII, 1866 (communication de 1864), pp. 227-308, et par Dussaud, *Histoire et religion des Noṣairîs*, 1900, pp. XIII-XVII, 161-198.

(2) 7e série, t. XIV, 1879, pp. 204-206. Dans cet article, le nom de notre poète est donné sous la forme de mak*dh*un qui n'est pas plus arabe que Makzûn. Mais on sait qu'en Syrie (et sur le littoral surtout) les lettres ḏ et z se prononcent de la même manière. C. Huart a traduit les parties de la *Bâkûra* omises par Salisbury.

occidental. Malheureusement, le texte arabe de son poème était, en partie, incorrect et incomplet, et la traduction ne donnait qu'une idée approximative de la beauté de sa poésie. Les vers 5 et 6 étaient fusionnés (1), tandis que le vers 8, fort important, n'était pas mentionné. Il se trouve, en effet, que ce qui manque c'est ce qui révèle le cachet alaouite du poème : d'abord, le premier hémistiche du vers 6 où le mot *ghadîr* évoque pour tout chiite un lieu géographique privilégié, celui de l'investiture de ʿAlî : s'adressant à Saʿda qui symbolise l'essence divine, symbolisée elle-même par le Maʿna qui est ʿAlî, le poète s'écrie :

Wa ghayru ghadîri jûdiki mâ warandnâ / wa lâkin min šarâbikî mâ-r-ṭawaynâ

Vers un autre étang que ta générosité nous ne nous sommes point dirigés,

Mais de ta boisson nous ne nous sommes pas rassasiés !

Ensuite, le vers 8 qui nous introduit au cœur des amphibologies du langage symbolique de Makzûn, et c'est peut-être la raison pour laquelle la *Bâkûra* a escamoté ce vers qui dit :

Wa li-l-maṭali-l-laḏî aẓharti fînâ / sajadnâ ṭâʿînâ wa mâ ʿaṣaynâ

Devant l'archétype que tu as manifesté parmi nous avons plié le genou, obéissant sans rébellion (*Dîwân*, p. 233).

Comme le note un commentateur alaouite : « le poète s'adresse à sa bien-Aimée qui est l'essence divine transcendante, épiphanisée dans la figure ou l'image visible *(al-ṣûra al-marʾiyya)* » (2). Pour comprendre cela, il faut se référer aux deux premiers et aux deux derniers vers. Dans l'évocation des figures de Saʿda et Lubayna (qui est le diminutif de Lubna, ce que Huart n'a pas vu), ce sont en fait les artifices du langage ésotérique qui se déploient. Et c'est là que la traduction de C. Huart se montre

(1) C'est-à-dire que le premier hémistiche du vers 5 est formé du vers 5 qu'il malmène, et le second du second hémistiche du vers 6. Le vers 5 est :

Wa- miṯlu jamtli ḏikriki mâ samiʿnâ
wa- miṯlu jaztli birriki mâ raʿaynâ (*Dîwân*, p. 233).

(2) Ce commentateur est le cheikh Sulaymân Aḥmad ʿAlî qui termina son travail en 1312/1895. Nous avons utilisé une copie faite en 1932, en grand format, de 424 pages, bien écrites et bien conservées. C'est ce commentaire que nous utiliserons dans les notes, quand nous renvoyons au ms. du *Dîwân*.

précisément déficiente. La tâche était ardue, il faut le reconnaître. Le premier vers qui dit :

Lubânatunâ hawâki wa mâ Lubayna
Siwä-s-smin bihi ʿanhû kanaynâ

est traduit par :

Ton amour nous est apparu, mais nous n'en avons distingué (1)
qu'un nom, sous lequel nous le désignons (allégoriquement),

alors qu'il faut traduire, en prenant Lubayna pour le diminutif de Lubnâ :

Ton amour est ce dont nous avons grandement besoin, tandis que Lubayna
n'est qu'un nom par lequel nous y faisons allusion,

et il continue :

Afin que nous cachions, à Ton sujet, ce que nous avons divulgué,
et que nous déployons de ta beauté ce que nous avons caché.

Et voici les deux derniers vers, selon notre traduction :

Par nous, elle s'est voilée à nous ; mais de nous et parmi nous,
Elle s'est manifestée, nous prodiguant paroles gracieuses (2),
Aussi, le couchant du soleil de sa splendeur est, dans l'essence
de la présence, l'essence même de son aurore pour nous (3).

Fa-maghribu šamsî bahjatiha bi-ʿayni-š-
šahâdatî ʿaynu mašriqiha ʿalaynâ.

Si nous nous sommes attardé à l'article de C. Huart, c'est qu'il importait de corriger les traits sous lesquels Makzûn est entré pour la première fois dans le monde des Orientalistes, il y a bientôt un siècle. Après Huart, Makzûn rentre dans la nuit de la *taqiya* et de la jalousie avec laquelle les Alaouites

(1) Huart lit *labbayna* mais il a pressenti qu'il y avait là une difficulté du point de vue métrique (p. 205).

(2) « Elle s'est voilée à cause de Sa manifestation dans nos attributs, au point que nous La prîmes pour l'une d'entre nous. Et c'est cela que signifie l'occultation *(ghayba)* jointe à l'épiphanie *(ẓuhûr)*. En disant « par nous...à nous », il ne dépasse pas, dans son allusion, l'épiphanie à chacun selon son mode d'être » (*commentaire*, p. 108).

(3) « Le couchant et l'aurore (l'occident et l'orient) signifient l'occultation et l'épiphanie... Le couchant du soleil de Sa beauté est essentiellement Sa présence et son lever sur nous hors de l'occultation du voile » *(Ibid.)*.

gardent secrets leurs ouvrages religieux. Son nom reparaît dans l'*Esquisse d'une bibliographie nusayrie* où Massignon signalait, en 1938, le *Diwân* de Makzûn et son *k. Tazkiyat al-nafs* (1), sans indiquer s'il en avait pris connaissance directe (v. *Opera Minora*, t. I, p. 646, nº 28).

Et puis, ces derniers temps, coup sur coup et sans concertation, deux études ont été consacrées à Makzûn al-Sinjârî par des Alaouites eux-mêmes. La première a commencé de paraître à Damas, depuis 1970, écrite par un certain Ḥâmid Ḥasan (2). Elle comprendra quatre volumes dont les deux premiers ont déjà paru. Le premier volume comprend trois chapitres où, après une esquisse biographique, l'auteur traite du soufisme et de la philosophie de Makzûn. Malheureusement, il y a beaucoup de généralités et de lieux communs superficiels dans toutes ces pages où de loin en loin le lecteur glane quelques vers du *Dîwân* de Makzûn sur les états mystiques, sur l'universalisme religieux, sur le rapport entre l'essence divine et ses épiphanies. Des comparaisons sont tentées entre Makzûn d'une part, et Ḥallâj, Bisṭâmî, Junayd, Ibn al-Fâriḍ, Ibn ʿArabî d'autre part, ainsi qu'avec Fârâbî et Avicenne en ce qui regarde l'émanationnisme. Le projet est de soi louable, mais il dépasse manifestement les possibilités philosophiques de l'auteur.

Le deuxième volume vise à décrire les qualités littéraires de la poésie de Makzûn. Mais là encore plus de la moitié du volume est consacrée à des généralités sur la poésie pré-islamique *(Jâhiliya)*, omayyade et ʿabbâside. Cependant en soulignant la persistance d'un grand nombre de mots et d'images de la *Jâhiliya* chez un poète de notre XIIIe siècle, l'auteur révèle un phénomène extrêmement important concernant la structure de la langue arabe et l'imagination de ceux qui l'utilisent. De l'époque ʿabbâside, Makzûn a hérité soit des thèmes bachiques (sur lesquels nous reviendrons), soit des thèmes philosophiques ou soufis sur lesquels l'auteur revient à nouveau. Enfin, Mahzûn

(1) L'épître *Tazkiyat al-nafs fî maʿrifat bawâṭin al-ʿibâdât al-khams* a été éditée partiellement dans l'ouvrage de Asʿad ʿAlî cité plus bas, t. II, pp. 263-304.

(2) Sous le titre de : *Al-Makzûn al-Sinjârî, bayna-l-imâra wa-l- šiʿr wa-l-taṣawwuf wa-l-falsafa*. Étude en 4 volumes. Éditions du Dâr Majallat al-Ṭaqâfa, Damas, 1970, 1972, t. I, 385 pp. ; t. II, 302 pp.

est montré comme un poète de son temps, c'est-à-dire un poète dont l'art se construit essentiellement à l'aide des artifices que lui offre la langue arabe, syntaxe et vocabulaire. De ces artifices, Makzûn, comme Ibn al-Fârid son aîné de quelques années, tire un vrai feu d'artifice qui nous émerveille toujours, sans qu'il y ait jamais une couleur discordante, car l'artisan ici est un maître d'œuvre génial.

Il faut noter encore que, dans ces deux volumes, pas une fois il n'est fait allusion aux éléments de doctrine alaouite que contient le *Dîwân* de Makzûn. Peut-être ces éléments feront-ils l'objet des volumes suivants, comme l'auteur le laisse entendre. Il se dit, en effet, partisan de la suppression de la *taqiya* qu'il considère comme la conséquence d'une situation historique désormais révolue. Là où il n'y a plus ni injustice ni oppression, la *taqiya* n'a plus de raison d'être ; son maintien, conclut-il, est désormais plus nocif qu'utile.

Le second ouvrage consacré à Makzûn par As'ad Aḥmad 'Alî, a paru en 1971 à Beyrouth en deux volumes qui ont fait l'objet d'une Thèse de doctorat à l'Université saint Joseph (1) Le premier volume est une étude de la Connaissance de Dieu chez Makzûn, mais comme l'auteur réduit Makzûn aux dimensions d'un philosophe soufi sunnite dont les doctrines sont en conformité parfaite avec le Coran et la Sunna, sa tentative est un véritable tour de force qui le maintient sur la corde raide tout le long de ses 450 pages. Pour peu que l'on soit familiarisé avec quelques écrits alaouites, on sort de la lecture de ce volume avec l'impression que Makzûn a été trahi par un des siens qui n'a pas eu le courage ou de se taire ou d'aller jusqu'au bout des exigences de la vérité.

Cette impression se confirme comme objective quand on aborde le second volume consacré à l'édition du *Dîwân* de Makzûn et de son Épître sur la *Tazkiyat-al-nafs* (2). Dans l'Introduction, l'éditeur dit avoir omis certains poèmes qu'il

(1) Sous le titre de : *Ma'rifat Allâh wa-Makzûn al-Sinjârî*. Éditions Dâr al-râ'id al-'arabî, Beyrouth, 1972, t. I, 515 pp. ; t. II, 456 pp.

(2) Le *Diwân*, pp. 24-255, la *Tazkiya*, pp. 263-304. Les pièces, dans le *Diwân* sont classées par ordre alphabétique des rimes, allant des distiques aux plus longues *qaṣâ'id*. Il y a un apparat critique des variantes à la fin du volume, pp. 359-370.

considère comme apocryphes. En réalité, quand on compare son édition avec un *Dîwân* manuscrit, on voit qu'il a systématiquement pratiqué la *taqiya* en négligeant tous les poèmes ou les vers dans lesquels Makzûn parle en alaouite, soit pour attaquer les Sunnites (surtout Abû Bakr et ʿUmar) (1), soit pour exprimer les articles du dogme proprement alaouite. Pour ne donner qu'un exemple, notons que de la grande *Râ'iya* qui est le poème le plus ample et le plus alaouite du *Dîwân*, l'éditeur ne donne que 249 vers, alors que la *qaṣîda* en comprend 316. Ainsi édité, Makzûn perd son identité, il devient un poète soufi parmi beaucoup d'autres, même si par son génie il se situe au-dessus d'eux.

Cependant, malgré ces réserves, on doit savoir gré à Asʿad A.-ʿAlî de nous avoir donné la plus grande partie du *Dîwân*, partie grâce à laquelle Makzûn entre dans l'héritage littéraire arabe comme un grand magicien du verbe et un mystique qui habite le monde des symboles comme son lieu naturel. En utilisant ces sources et en les complétant par le recours aux manuscrits, nous voudrions souligner l'importance de quelques thèmes majeurs, propres à la secte alaouite, chez ce poète qui tire de là son originalité.

*
* *

Qui est Makzûn al-Sinjârî tout d'abord ? Sa vie reste ésotérique comme son œuvre. On le dit Emir de Sinjâr ; il serait né vers 583/1187 et mort en 638/1240. Une date est certaine : il dit lui-même avoir composé son Épître sur la purification de l'âme en 620, « après son retour de la *hijra* ». A quelle *hijra* fait-il allusion ? Selon les historiens alaouites, Makzûn serait venu deux fois de suite avec une grande armée au secours de ses coreligionnaires de la côte syrienne, et ce serait ce déplacement qu'il qualifierait de *hijra*.

En fait, l'histoire de Sinjâr, telle que nous pouvons la suivre par ailleurs, ne connaît pas d'Emir alaouite du nom de Makzûn. Celui-ci aurait été très probablement un chef de tribu de la région

(1) Il est à remarquer que ʿUṯmân est beaucoup moins attaqué.

de Sinjâr ; il aurait émigré avec sa tribu vers le littoral ; vaincu une première fois, il aurait triomphé des Kurdes dans une deuxième guerre, et se serait imposé comme chef politique et religieux (1) ; après quoi, il aurait pratiqué le soufisme. Du reste, sa renommée comme savant en religion alaouite s'était imposée avant ses victoires militaires, puisqu'on le fait venir de Sinjâr à Ḥamâ pour juger Sirâj al-Dîn al-ʿAynî et ses partisans, qu'il aurait condamnés comme *Ḥulûlî*. Ce prestige religieux explique pourquoi le *Dîwân* de Makzûn est classé par les alaouites parmi leurs ouvrages ésotériques sacrés.

Disons d'abord quelques mots de la structure matérielle de ce *Dîwân*. Il comprend environ 460 pièces dont quelque 72 restent encore inédites. Makzûn a une prédilection pour les distiques, les tercets, les quatrains et les pièces qui ont de cinq à sept vers. Viennent ensuite les *qaṣâ'id* qui vont de dix à vingt vers, rarement à trente. Il y a seulement sept *qaṣâ'id* majeures qui sont, selon l'ordre alphabétique, les suivantes : une *bâ'iya* de 60 vers qui est un vrai arsenal d'énigmes logiques, grammaticales, mathématiques à résoudre par le jeu du double sens (2) ; une *tâ'iya* de 120 vers qui n'a pas l'ampleur de celle d'Ibn al-Fâriḍ ; mais l'on sait que Makzûn a voulu rivaliser avec le poète de Qarâfa ; il l'attaque presque nommément, le traitant de faux amant qui se dit uni à l'essence divine alors qu'il est victime d'un mirage. Après cette *tâ'iya*, vient une *dâliya* de 46 vers, beaux et riches de sens ; dans cette *qaṣîda* et dans une autre en *dâl* aussi — car Makzûb a un faible pour la rime en *dâl* — il évoque l'universalisme des épiphanies divines à travers les diverses religions de l'humanité et les grands pôles géographiques de ces épiphanies. Puis viennent les deux pièces maîtresses du *Dîwân:* les deux *Râ'iya*, la *mineure* appelée *Qamariya*, de 128 vers dont 107 ont été édités, et la *majeure* appelée *Šamsiya* de 316 vers dont 249 édités. Les alaouites considèrent ces deux pièces — et surtout la seconde — comme

(1) Ces points historiques sont bien étudiés par Ḥâmid Ḥasan, *loc. cit.*, t. I, pp. 65-87. Il est à noter qu'il existe en Syrie aussi un bourg portant le nom de Sinjâr, et certains se sont demandé si Makzûn ne serait pas né dans ce bourg.

(2) Voir des exemples et leur explication dans l'ouvrage de Ḥâmid Ḥasan, t. II, pp. 185-189, 214-219.

des chefs-d'œuvres incomparables. Makzûn le dit d'ailleurs à la fin de la *Šamsiya* qu'il introduit, du reste, par une série de serments dans le style des sourates mekkoises qu'il semble avoir voulu imiter (1). Nommons encore une *lâmiya* de 75 vers dont le rythme et la musique rappellent Imrû'al-Qays, et une *yâ'iya*, enfin, de 93 vers dans laquelle Makzûn développe un dialogue poignant entre l'homme et Dieu.

Telle est, en bref, la structure matérielle du *Dîwân*. Maintenant, il faudrait aborder la tâche redoutable d'en présenter le contenu. Nous avons qualifié Makzûn, tel qu'il apparaît à travers les pièces éditées, comme un grand magicien du verbe et un mystique qui habite le monde des symboles. Nous ne nous arrêterons pas au premier de ces aspects ; que Makzûn soit un grand poète, seul la lecture de son *Dîwân* peut le révéler ; certes, il s'y trouve des poèmes didactiques qui sont des sortes d'exposés dogmatiques en vers ; mais à côté de cela, il y a la grande poésie, celle qui, selon Mallarmé, donne un sens nouveau aux mots de la tribu, c'est-à-dire celle qui métamorphose le parler par le rythme, la musique, le choix des mots adéquats et l'usage de tous les artifices qu'offre le verbe arabe, comme le *jinâs* et autres. Makzûn est un orfèvre qui travaille les mots ; et la préférence donnée au distique signifie chez lui la volonté de créer des unités poétiques bien travaillées qui soient de vrais

(1) Voici le début de la *Šamsiya :*

Par le couchant du soleil et le lever de la lune
et l'étoile du matin quand la nuit s'en va ;
Par le chaos et sa mise en ordre, par le repos
et le mouvement, par ce qui est décrété et par le décret ;
Par les planètes disparaissant dans leurs orbites
et par ce qu'en voile l'aurore et ce qu'elle en dévoile (*Dîwân*, p. 114).

Quant à la *Qamariya*, elle débute directement par une série d'allusions amphibologiques dont le sens est réservé aux initiés :

Mon matin est venu et s'est illuminé,
et ma nuit s'est anéantie dans sa fuite.
Le soleil de l'aurore a pointé au-dessus de moi
venant du visage de la lune.
Le ciel s'est fendu dans mon regard,
laissant choir ce qu'il contenait (*Dîwân*, p. 109).

A la fin de la *Šamsiya*, Makzûn dit ceci qui s'applique aux deux *qaṣâ'id :*

Sa forme extérieure plaît à quiconque l'entend,
et s'il en comprenait le sens caché, il serait encore plus en liesse

joyaux. Ajoutons que la plupart des poèmes, courts ou longs, parlant à Dieu ou de Dieu sous la forme du féminin, il y a dans l'ensemble du *Dîwân* une gracieuseté féminine qui donne à l'expression poétique à la fois de l'élégance, de la beauté, de la douceur et de la clarté (1).

Mais précisément parce que le monde poétique de Makzûn s'exprime dans une forme féminine, il est fait à la fois de clarté et d'ambiguïté ; il est d'accès à la fois facile et difficile ; car au delà de l'esthétique qui est à la portée de tout lecteur attentif, il y a l'intention qui alimente l'inspiration et l'expérience qui donne naissance à l'expression ; saisir cette expérience, découvrir l'intention à travers le voile léger des mots : telle est la tâche difficile pour qui veut comprendre un poète alaouite.

Or il nous semble qu'il faut, pour comprendre Makzûn, se situer à trois niveaux principaux :

1) Il y a un premier niveau qui est celui de l'expérience humaine profane. Il me semble qu'il y a une série de poèmes, dans le *Dîwân*, qui ne sont pas à comprendre autrement que comme l'expression d'un amour profane. Ce sont précisément les poèmes où abondent les mots et les images de la poésie préislamique *(Jâhiliya)*. Certes, en forçant les choses, on pourrait arriver à donner à ces poèmes un sens religieux ; mais on peut aussi bien dire que ce sont les jeux d'un virtuose qui révèlent son pouvoir sur les mots, le thème étant secondaire (2).

(1) Ce n'est pas que les alaouites tiennent en estime particulière la femme. Dans le catéchisme publié par Niebuhr (v. B.N. ms. 5188, fol. 76 a) il est dit que les femmes saintes comme Khadîja, Fâṭima, la Vierge Marie n'ont de féminin que le nom ; elles se situent du côté du masculin et « ne sont appelées *nisâ* que parce que les hommes y trouvent leur complaisance *(ins)*. Et c'est la raison pour laquelle l'essence divine, abstraite et transcendant tout mélange impur, est appelée au féminin *Rabbat al-sitr, Rabbat al-khimâr, Rabbat al-ḥijâb*, etc. ».

(2) Ces poèmes profanes sont nombreux ; certains, chantant l'amour des éphèbes, sont même parfois scabreux : Makzûn se dit partisan de la religion de Loth (*ilä siwä al-ṣibyati lâ aṣbû, li-annî min âlt Lûṭ*, ms. p. 165) et l'on sait que Nawbakhtî signalait déjà qu'on reprochait aux Chiites extrémistes de prôner le *nikâḥ al-rijâl* (v. *Die Sekten der Shî'a*, éd. arabe par H. Ritter, p. 39). Voici cependant quelques vers qui chantent l'amour profane de la bien-aimée :

Pourquoi, ô toi dont la taille est si élancée,
tuer, par l'abandon, celui qui n'a jamais tué ?
Comment as-tu rejeté l'union à moi,
alors que tu sais la sincérité de mon amour pour toi ?

2) Le deuxième niveau est celui de l'expérience mystique, puisque nous retrouvons dans le *Dîwân* de Makzûn tout le vocabulaire du langage soufi. Dans cette expérience, Makzûn se reconnaît comme l'amant par excellence de l'essence divine, celui seul qui sait vraiment l'aimer et à qui elle prodigue son amour, contrairement à Ibn al-Fârid et autres soufis qui s'imaginent ce qu'ils croient réaliser (1). Makzûn décrit toutes les phases négatives de cet amour, quand la Bien-Aimée se fait

O toi la maîtresse de beauté et des significences,
parure des perles et des bracelets,
Sois généreuse envers mon indigence par une rencontre
qui interrompt entre nous les messages.
Prends en considération Dieu au sujet d'un faible
qui porte le poids lourd de la passion amoureuse ! (*Dîwân*, p. 194).
Je pratique envers Layla la religion de la fidélité sans ignorer
que sa religion, en amour, est la dureté et la trahison.
Mais même si elle ne tient pas sa promesse, j'accomplis la mienne,
et si elle bafoue mes engagements, moi je ne les trahis pas (*ibid.*, p. 224)
Il a ignoré l'analogie et manqué le but
quand il dit : la rose est telle que ta joue.
Car la fleur de ta joue s'épanouit quand
on s'éprend d'elle, tandis que la couleur de la rose se détériore.
Son odeur est celle d'une fleur toute frêle,
tandis que le parfum de ta joue est celui de l'ambre ! (*Ibid.*, p. 78).

Ce qui indique que ces poèmes n'ont qu'une signification esthétique profane, c'est que la plupart ne sont pas commentés par Sulaymân.

(1) Il dira de lui-même :
Quand la durée de l'éloignement se prolongea
et que je n'en pouvais plus de cet éloignement entre nous,
Je fis, de la passion de Son souvenir, ma prière
et une voie pour l'atteindre après la séparation.
Je purifiai mes membres par la connaissance de ceux
dont Elle est le signe dans le monde de l'amour.
Vers Sa face j'orientai, dans ma marche, ma face :
Elle est mon pôle de prière d'où que je L'aborde (*Dîwân*, p. 53).
Quand les amants de Salma virent combien
je suivais ses coutumes, ils devinrent, à mon gré, mes partisans...
De moi apparends sur l'amour le langage de l'amour
de celle dont la beauté transcende le langage de la description (p. 57)

mais d'Ibn al-Fârid il dira :

Je ne suis point comme celui qui, en amour, est menteur,
trompant ceux qui ont des esprits débiles.
Il égare la troupe des ignorants en amour,
en se donnant des titres en amour alors qu'il n'en a point.
Il donne l'illusion d'être uni à Sulayma alors que l'égarement
l'a rejeté loin d'Elle dans l'abandon (p. 56).

absente pour l'éprouver ; puis, quand elle se fait présente, il y a le jeu dialectique des alternances que tous les soufis ont décrits et dont voici un exemple tiré du *Dîwân :*

Pour moi, dans ma perte est mon existence
et dans mon absence ma présence.
Mon éveil est dans mon sommeil
et ma profession de foi dans mon apostasie.
Ma vie est dans ma mort,
mes châteaux, dans mes tombeaux
Mes chaînes sont ma libération
et ma libération, mon enchaînement.
Ma montée est dans ma descente,
et ma chute dans mon élévation.
Mon paradis, dans mon enfer
où ma peau est brûlée.
Mais en me dépouillant de ce qui est vétuste,
j'ai acquis l'habit nouveau (*Dîwân*, p. 82) (1).

Ailleurs, nous retrouverons évoqués le *qabḍ* et le *basṭ*, le *fanâ'* et le *baqâ'*, le *sukr* et le *ṣaḥû* (enivrement et dégrisement), le *jam'* et le *farq*, le *wajd* et le *ḍiyâ'*, etc. Tous ces termes dialectiques expriment une expérience, et cette expérience, chantée par Makzûn, fait de lui un des plus grands poètes soufis.

3) Mais la difficulté ici est de discerner la nature exacte de

(1) A propos de ces vers, le Commentateur remarque : « Sache que l'interprétation de tous ces vers est la même : elle réfère à l'épiphanie et à l'occultation, au mouvement et au repos (*ḥaraka, sukûn*, au sens pythagoricien). Voici un autre exemple de ces termes dialectiques :

Mon être c'est la perte en Toi
et ma perte en Toi, c'est mon être.
Ma complexité est mon dénouement
et mon dénouement ma complexité.
Ma fermeture est ouverture
et mon ouverture est fermeture.
Ma multiplicité est unicité
et mon unicité est multiplicité.
Ce qui pour moi est promesse m'est payé comptant,
et ce qui m'est payé comptant est promesse.
Ce qui m'est dévoilé est caché
et ce qui m'est caché est dévoilé.
Ce que je recherche m'est refusé
et ce qui m'est refusé est ma quête (*Dtwân*, p. 83).

cette expérience afin de la situer par rapport à l'expérience religieuse *totale* de Makzûn. Ce serait, en effet, un non-sens de dissocier le soufisme de Makzûn de son monde religieux alaouite, car une telle scission détruirait l'unité de sa personne. Certes on note que lui-même, parlant de sa *khirqa*, se rattache à Ma'rûf al-Karkhî, Sariy al-Saqaṭî, Junayd et Šiblî (1) ; mais précisément, ces représentants du soufisme sont insérés par lui comme des chaînons dans une *silsila* à double dimension : une dimension universaliste qui la fait commencer à Adam et se terminer au Mahdî Muḥammad Ibn al-Ḥasan ; et une dimension proprement alaouite qui débute par Abû Šu'ayb Muḥ. Ibn Nuṣayr al-Numayrî (mort vers 270/884) et se termine à Makzûn en passant par Muḥ.ibn Jundab, Muḥ.Junbulânî (m. vers 287/900), Ḥusayn al-Khaṣîbî (260/873-346/957) et Jillî qui sont les contemporains de Junayd et Šiblî. L'intégration de ces soufis dans une *silsila* alaouite indique que le soufisme de Makzûn est d'un genre particulier ; d'autant plus qu'il s'attaque, par ailleurs, non seulement à Ibn al-Fâriḍ et à d'autres soufis qui prétendent faussement avoir atteint l'union *(ittiḥâd)* avec Dieu, mais aussi à Ḥallâj. Tout en imitant certains des poèmes de ce dernier, comme il a imité le début de la *Tâ'iya* d'Ibn al-Fâriḍ (*Dîwân*, p. 232), il rejette explicitement son *Anâ-l-ḥaqq* disant :

Man hu anâ ḥatta usamma anâ? / Laysa Anâ-l-ḥaqqu siwa anta!
Qu'est-ce que mon « Je » pour que je m'attribue le mot « Je » ?
Il n'y a de « Je suis Dieu » que Toi ! (*Dîwân*, p. 48)

Ailleurs, faisant allusion au fameux :

Baynî wa-baynaka annyûn yuzâḥimunî ...

Makzûn dira :

Plus que la veine jugulaire, Tu es proche du cœur,
mais Ton « c'est moi » est autre que mon « c'est moi »
(*Annuka ghayru Annî*, *Dîwân*, p. 231.)

Si nous revenons au poème où est rejeté le *Anâ-l-Ḥaqq*, nous y verrons un spécimen typique de l'imbrication d'éléments

(1) Dans une de ses pièces, inédites, Makzûn s'attaque à Bisṭâmî à cause de son fameux mot « Il n'y a sous le manteau que Dieu » (ms. p. 316), et dans une autre, jugée apocryphe par le Commentateur, il maudit explicitement al-Ḥallâj (p. 420).

soufis et de doctrines alaouites qui nous obligera à poser la question radicale de l'identité de chacun de ces courants.

Voici ce poème de cinq vers :

Qu'est-ce que mon « Je » pour que je m'attribue le mot « Je » ? (1)
Il n'y a de « Je suis Dieu » que Toi !
De ton Être Tu nous as fait devenir,
tandis que dans Ton individualité Tu t'es isolé.
Tu t'es manifesté à moi par un attribut,
mais Ta transcendance dépasse toute définition et qualification
Dans le Un du deux, Tu t'es fais Trine pour moi,
puis au-delà de la Trinité, Tu es devenu quatre (2).
Et quand Tu es devenu cinq au sixième jour de la semaine,
mon vendredi est devenu mon samedi (*Dîwân*, p. 48) (3).

Ce poème dont les qualités poétiques sont relatives, commence par un thème soufi, puis passe à des concepts qui sont manifestement du *Kalâm* et se termine par du « jargon » ésotérique proprement alaouite. C'est pourquoi, au risque de briser l'unité psychologique de Makzûn, nous devons nous demander à quel niveau se réalise cette unité ou grâce à quel facteur prédominant ? La réponse ne fait pas de doute : Makzûn est un poète alaouite, et son soufisme fait partie intégrante de sa vision religieuse alaouite ; il n'est pas soufi et alaouite ; il est soufi parce que alaouite. C'est pourquoi, si avec Massignon et H. Corbin, nous pensons que la secte alaouite est le chiisme à l'état archaïque, nous devons en conclure que, dans le passé, le soufisme s'est développé en relation étroite avec la secte alaouite. Massignon a signalé plus d'une fois les traces du vocabulaire nuṣayrî chez Ḥallâj. Nous voudrions souligner un

(0) Très profondément, le commentateur note que le « je » renvoie à l'existence, et suppose donc l'identité du sujet énonciateur *(mutakallim)* et de son énoncé *(khiṭâb)* (ms. p. 255).

(2) Vers amphibologique qui peut être lu aussi :
Dans le Dimanche du Lundi Tu as fait, pour moi, le Mardi,
et après le Mardi, Tu as fait le Mercredi.

(3) Le commentateur note que, le Samedi, la semaine compte sept jours : allusion aux sept voiles de l'épiphanie divine (voile ou *ḥijâb* étant ce qui voile et ce en quoi l'essence ou le *maʿnâ* se manifeste) (ms. p. 255).

cas encore plus typique, quoique plus tardif : celui d'Ibn ʿArabî. Sur un thème central, nous retrouvons une identité de doctrine chez lui et chez Makzûn ; mais tandis que les éléments qui constituent cette doctrine vont de soi chez un alaouite, leur origine reste encore inexpliquée chez Ibn ʿArabî, quoique H. Corbin ait souligné souvent la parenté entre Ibn ʿArabî et l'Ismaélisme. Mais cela ne suffit pas.

On sait que l'idée qui fonde le système d'Ibn ʿArabî, c'est la distinction entre un *Deus absconditus*, une essence inconnue et inconnaissable qui s'isole dans sa monoïté *(aḥadiya)*, et cette même essence qui, par ses noms et ses attributs, se manifeste d'abord à elle-même dans les *aʿyân ṯâbiṯa* (les archétypes immuables), puis dans le *ʿâlam al-šahâda* sous la forme des épiphanies individuelles. Le Dieu manifesté ainsi est « le Dieu créé dans les croyances », c'est-à-dire un Dieu qui est à la mesure de l'entendement d'un chacun, et qui pour chacun prend la forme de sa croyance ; c'est, comme l'écrit H. Corbin, « le Dieu se présentant dans chaque âme en la forme de ce que croit cette âme selon son aptitude et sa connaissance, sous le symbole qu'elle en actualise de par la loi de son être même » (*Imagination créatrice*, p. 95).

Or cette distinction entre un Dieu transcendantal qui se situe au-delà de toute détermination, et un Dieu qui se manifeste à l'homme dans la figure que lui donne l'homme (1), cette distinction, dis-je, est aussi essentielle dans la doctrine alaouite qu'elle l'est chez Ibn ʿArabî (2). Avec cette différence cependant que, la religion alaouite étant particulièrement une religion initiatique, elle s'explicite à divers niveaux intellectuels, sous le signe exigeant de la *taqiya*, et va de l'anthropomorphisme le plus grossier jusqu'à l'expression la plus épurée telle que nous l'avons chez un Makzûn. Il y a ainsi des formules « catéché-

(1) C'est la dialectique du *ghayb* et de sa manifestation dans la *ṣûra marʿiya*, ou celle du *maʿnä* et de son rapport au *ism*, l'un (le *maʿnä*, sens) se situant du côté du *lâhût* ou divinité, et l'autre (le *ism*, nom) du côté du *nâsût* ou humanité (v. ms. B.N. Paris, N° 1450, fol. 4 a-6 b et 82 b et sqq.).

(2) H. Corbin a su saisir l'intuition de base quand il écrit : « Tout l'ésotérisme en islam, dans le shiʿisme et dans le soufisme, connaît une anthropomorphose divine, une Manifestation divine sous forme humaine, essentielle à la divinité... » (*Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabi*, p. 67).

tiques » dans le genre de celle-ci que l'on trouve dans le *Dîwân* de Makzûn :

J'atteste qu'il n'y a de divinité dans l'existence, excepté
l'Unique, ʿAlî l'Emir des Abeilles, mon Maître ms. (p. 331).

Ou encore :

A l'homme chauve *(anzaʿ)* qui transcende toute qualification,
tous les attributs et noms s'adresse mon *tawḥîd :*

J'atteste que l'homme chauve est l'Unique
mon Maître, ʿAlî à la tête dégarnie (ibid., p. 331).

Ce sont les mêmes formules que nous retrouvons dans le catéchisme nuṣayrî de la B.N. (nº 6182). A la question : « Qui est notre Maître qui nous a créés ? » on répond : « C'est notre Seigneur l'Émir des croyants, l'Émir des Abeilles, ʿAlî Ibn Abî Ṭâlib ; et c'est lui le Dieu en dehors de qui il n'y a pas de divinité, le clément, le miséricordieux » (fol. 2a). Est-ce ici la formule archaïque de la dogmatique alaouite ou est-ce une formule naïve à l'usage des illettrés ? Le fait qu'on la trouve dans le *Dîwân* de Makzûn nous fait pencher pour la seconde hypothèse (encore que l'archaïque ait pu se confondre avec la formulation naïve). Car Makzûn qui appelle ʿAlî Dieu, fait, par ailleurs, et tout le long de son *Dîwân*, une distinction radicale entre le Dieu transcendant et inconnaissable et l'image visible *(al-ṣûra al-marʾiya)* en laquelle Il se manifeste dans le miroir de la créature (1). En condamnant avec énergie toute idée de

(1) A propos de la conception du rapport entre l'invisible et l'image visible *(ghayb* et *ṣûra marʾiya)*, on note de vives polémiques entre les alaouites, ce qui prouve qu'il y a chez eux un pluralisme théologique et que leur doctrine de la « divinisation » de ʿAlî est plus complexe et plus profonde qu'on ne le pense. Voir, entre autre, la *Munâẓara* ou dispute théologique entre le cheikh Yûsuf Ibn al-ʿAjûz al-Ḥalabî al-Naššâbî et le muʿallim Mûsä, un des maîtres des Alaouites de la montagne « tombés dans l'égarement » (*Munâẓara* qui serait écrite en 694/1295). La discussion tourne autour du rapport entre le *ẓâhir* du *maʿnä* et son *bâṭin*, et si l'existence phénoménale de ʿAlî est identique à celui qui s'y révèle. Il y a accord sur l'idée que le *ghayb* ou *bâṭin* ne peut être connu que s'il se manifeste, mais tandis que le Cheikh Mûsä identifie l'essence ou le *maʿnä* à son épiphanie terrestre et renonce à s'occuper du *ghayb* pour n'adorer que l'image visible, Naššâb insiste sur la transcendance de l'essence qui est une et indivisible et qui se manifeste intentionnellement *(maʿnawiyan)* dans le voile du Nom qui est de nature, non pas terrestre, mais lumineuse et céleste. Pour lui donc, il y a à distinguer entre la personne historique de ʿAlî et sa significence méta-historique ou archétypale

ḥulûl ou d'*ittiḥâd* entre l'essence divine et ses épiphanies (1), Makzûn indique clairement en quel sens ʿAlî ou le *Maʿnä* est dit Dieu pour quelqu'un comme lui. Ici doivent intervenir les deux concepts de base : le *ʿajz* et le *muʿjiz* (2). Le *ʿajz* est l'incapacité qu'a Dieu, de par sa nature, de se faire connaître à nous autrement que dans une image qui reflète la capacité de notre entendement. Mais le *muʿjiz* ou le miracle c'est de faire en sorte que le lieu de son épiphanie *(ẓuhûr)* soit en même temps le lieu de son occultation *(buṭûn)*, ou comme dit Makzûn poétiquement, son *mašriq* est son *maghrib;* d'où le double sens du mot *ḥijâb* qui est à la fois ce qui voile et ce en quoi l'essence se dévoile (3).

(v. ms. B.N. Paris, 1450, fol. 80 b-82 b et 142 b-143 a). L'identité entre elles n'est qu'apparente, c'est-à-dire qu'elle se situe du côté de la faiblesse du regard de celui qui voit.

(1) On lit dans la *Tâʿiya* (vers 76-78) :

Je Lui consacre le commencement du temps, priant
par l'attestation de Son unité en Son essence impénétrable,
Mais j'affirme l'épiphanie dans l'image quand s'occulte
l'archétype, et je nie tout mélange quant à l'essence.

(Sulaymân commente ainsi ces vers : « Même si les choses n'ont pas d'existence par elles-mêmes puisque l'existence réelle est celle qui appartient nécessairement à Dieu, cependant il faut, non moins nécessairement, reconnaître la transcendance du *Maʿnâ* par rapport à tout mélange par l'essence. Selon la terminologie des soufis alaouites, le Seigneur MIM (Muḥammad) est l'intellect en son essence, et c'est de lui que procèdent toutes les créatures » (ms. p. 23) ; cf. le vers : Ce qu'il y a de créé dans la création / est par Lui, pour Lui, son miracle, *Dîwân*, p. 140).

Je dénie, à propos de Layla, tout *ḥulûl* dans une image
que les montures de la mort nous enlèveraient

(allusion à la personne physique de ʿAlî)

Et je professe pour SIN qui, de l'éclat de Sa beauté
jaillit au commencement, la simpiternité (*Dîwân*, p. 56).

Le commentateur note encore : « L'univers est dans le Créateur *(al-bârî)* mais non pas sur le mode de l'exode et du retour, tout comme le Créateur est dans l'univers, mais non pas sur le mode de l'union *(ittiḥâd)* et du *ḥulûl* (incarnationnisme) (ms. p. 243).

(2) On lit dans le *Diwân* la profession de foi suivante :

J'ai cru dans l'impuissance et le miracle
d'une foi de héros inébranlable.
Aussi suis-je devenu, par rapport au cercle du Tout,
dans la totalité de mon rang, le point central (*Dîwân*, p. 138).

V. ms. B.N. 1450, fol. 114a et sqq. où l'on explique l'application du *ʿajz* et du *muʿjiz*. La phrase « j'ai cru dans Ton impuissance et Ton miracle » y est attribuée à Jaʿfar Ṣâdiq.

(3) Sur ce thème on pourrait citer de nombreux vers. Contentons-nous de quelques-uns :

Celle dont sont éprises toutes les créatures

En d'autres termes, grâce à sa *qudra* (toute-puissance) (1), autre concept fondamental, Dieu reste caché dans son immutabilité tout en se rendant présent et visible dans une image qui devient transparente dans la mesure où le regard de celui qui la contemple est spiritualisé (2). C'est cette image que qualifient et déterminent les Noms et Attributs divins, tandis que l'essence demeure

et qui a la beauté et la splendeur, m'a extasié !
De son visage en écartant le voile, elle se cache, et en se voilant
elle se manifeste ; aussi le lever de son soleil est-il dans son couchant (*Dîwân*, p. 31)
Celle qui, par son occultation, s'est manifestée,
tandis que le dévoilement nous La cachait,
inaccessible, de par Sa pureté, est Sa vue
au regard, si ce n'est par l'attribut de qui La voit (*ibid.*, p. 240)
A mes yeux s'est manifestée à travers voiles et dentelles,
puis, ceux-ci levés, s'est occultée aux regards,
Entre al-Ṣarîm et al-Liwa, une gazelle
dont l'amour m'a appris la poésie galante.
Elle pour qui ma passion n'est pas récente
et que j'ai aimée depuis la pré-éternité,
Unique en Sa beauté, Elle dont la beauté
engendre les parcelles et la totalité du beau (*Dîwân*, p. 199).

(1) Voir sur la *qudra*, B.N. ms. 1450, fol. 53 a où on lit ce mot attribué à Abû Šu'ayb : « Toute image que vous voyez, est Dieu par son attribution à la puissance *(qudra)* ; elle n'est pas Dieu par son attribution à elle-même en tant qu'image ».

(2) A ce sujet, Makzûn dira :

Chacun Te voit selon son regard,
car Tu es le miroir de l'être.
Autre (que Toi) est ce qui lui apparaît,
et il s'occulte dans l'état de vision.
Car il ne dépasse pas sa limite,
et il est autre (que Toi) celui qui est dans les limites (p. 77)

Quand un cœur devient pur pour Dieu, Sa clarté,
se manifeste à lui, telle la clarté du Soleil sur la Lune.
Il devient, dans la longue nuit, illuminateur de la nuit de ceux qui voient sur terre et sur mer (p. 100)
Mon regard m'a fait voir feu la lumière
et nuit l'aurore ; et de mon côté vient la circonférence de tous les côtés.
L'énoncé venant de Lui, en m'interpellant, m'a manifesté
ce qui, en moi, provenait de mon essence.
Aussi mon cœur n'a point démenti ce dont l'affirmation
lui a paru niée par la négation de mes attributs (*Dîwân*, p. 47)

A propos du premier vers, Sulaymân note : « Le fait que mon regard me montre feu ce qui est lumière est le signe de sa permutation ; la cause de cela est donc en lui, et non dans l'objet vu ». Pareillement en ce qui regarde la voix que Moïse entendit : « L'interpellation n'a fait en réalité que me montrer, émergeant de ma propre essence, ce qui apparemment, selon la doctrine spéculative, entre en moi par la voie de la connaissance et de la science » (ms. p. 302).

imprédicable (1). Aussi Makzûn et les Alouites diront-ils du rapport entre l'image et Dieu : *hî hû*, *lâ hû hî*, elle est Lui, mais Lui n'est pas elle, ou comme dit Makzûn :

Celui que mon œil a vu
dans le miroir de mon instant présent :
elle est Lui quant à l'existence, mais elle n'est pas
Lui quant à la détermination et à l'attribut.

Elle est Lui quant à l'existence, en ce sens que sans elle Dieu n'aurait pas d'existence *pour nous*, puisqu'il est l'inconnaissable sans elle ; mais Il n'est pas elle, un peu comme le tout n'est pas identique à la partie qu'il englobe en la transcendant (2).

Tel est, très schématiquement, le rapport entre l'essence *(al-ḏât)* et son image *(ṣûra)*. Au début de son Épître sur la *Tazkiyat al-nafs*, Makzûn écrit : « Dieu ne peut être connu que par son essence ; celle-ci ne peut être connue que si Dieu se

(1) Makzûn pose cette série de dilemmes :
Si tu dis : Il habite ceci et se transforme,
tu changes Son être.
Si tu dis : « en moi » ou « dans les autres »,
tu L'enfermes dans Son « où ».
Et si tu dis : mon identité est la sienne,
Tu Le rejettes, par l'impuissance, dans l'éloignement.
Mais si tu avais réfléchi, tu L'aurais vu
dans ton regard avec Sa propre identité (*Dîwân*, p. 229).
Sulaymân note : « Il explique dans ces vers ce qu'est le *tawḥîd*. Car nous croyons que par Son épiphanie, Dieu lève le voile de la ténèbre, de sorte que l'épiphanie et l'occultation se situent du côté de la permutation de notre regard, et non pas de Son côté. Nous ne disons pas qu'Il entre dans un lieu, sur le mode du *ḥulûl*, ni qu'Il est hors du lieu, de sorte qu'Il serait dans la sphère de l'inconnaissable ; car Il nous a montré Son essence par l'attribut visible qui est la Fin ultime (i.e. ʿAlî) » (ms. 278). Ajoutons encore ce distique :
Dans l'intellection, l'âme qui s'est purifiée pour Le voir
est Son modèle qu'elle voit : comprends la parabole !
Comme l'œil qui, dans le miroir, voit sa propre image,
alors qu'ils n'ont subi ni transmutation, ni changement ni permutation (*Dîwân*, p. 188).

(2) En proclamant qu'« elle est Lui, mais Lui n'est pas elle », Makzûn ajoute : « Celui qui trouve la solution de ce paradoxe, aura conquis le trésor de la connaissance » (T. I, p. 415). On sait que dans le *Busṭân al-maʿrifa*, Ḥallâj reprendra ce jeu de mots en le multipliant encore. Cela devient : « Elle n'est pas Lui et Il n'est pas elle ; Il n'est qu'elle et elle n'est que Lui ; elle n'est qu'elle-même et Il n'est que Lui-même » (*Ṭawâsîn*, p. 77). La formule de la théologie aš'arite est que les *ṣifât* ou attributs « ne sont pas Lui ni autre que Lui ».

rend visible, et Il ne peut se rendre visible que par Son épiphanie *(tajallî)*. Or l'épiphanie est à la mesure de celui qui voit Dieu ; elle signifie l'écartement du voile de l'obscurité *(ḥijâb al-ẓulma)* de devant le regard du voyant pour que, de l'essence épiphanisée, il voie selon sa capacité dans les limites de son incapacité ». Comme le Dieu créé dans les croyances d'Ibn ʿArabî, l'image selon laquelle Dieu s'épiphanise révèle la capacité visuelle de l'homme. Ce thème est repris de cent manières dans le *Dîwân* de Makzûn. Voici seulement quelques vers typiques :

Quand elle se montre à moi, la clarté de l'essence
manifeste d'elle-même, dans son épiphanie, mes attributs.
Dans mon regard, Elle ne se voile que par moi (1),
aussi, en Elle, j'ai contemplé les traits de mon essence (p. 47)
Celle qui est mon amour et mon épreuve ne s'est manifestée à moi
que par mon épithète, mes attributs et mes noms.
Car Sa clarté, dans Son épiphanie, est le vis-à-vis de celui qui la voit :
aussi, en Elle, se montre l'image de ce voyant... (p. 25)
Celle qui est voilée se manifeste par son voile,
comme le soleil que le nuage dévoile au regard (2).
Dans Sa beauté, elle n'a point de semblable,
mais, dans Son épiphanie, elle s'est donné un semblable (3).
Essence visible dans le *ʿayn* de son essence,

(1) « Elle ne se voile que par moi » signifie, comme le note Sulaymân, que je deviens Son voile, c'est-à-dire ce en quoi Elle se manifeste, car « *ḥujub* signifient *maẓâhir* » (ms. p. 403). Cette amphibologie *(talbîs)* que l'on retrouve chez un soufi comme Ruzbehân Baqlî, est un des points caractéristiques de la théologie alaouite. Elle fonde leur vision symbolique des choses et explique pourquoi une poésie comme celle de Makzûn est une transposition continuelle des mots d'un niveau de signification à un autre.

(2) Le nuage dévoile le soleil en s'écartant.

(3) « Dans ce vers et les six suivants, note Sulaymân, il fait allusion à la manifestation de l'essence sacrée — qu'elle soit exaltée et transcendante — au monde selon ce qu'Elle est, et à la vision que les créatures en ont selon ce qu'elles sont » (ms. p. 2). Le vers suivant que nous avons passé dit :

Objet de descrition auprès de tout le monde, Sa beauté
ne peut être incluse sous les prédicats et les attributs

ce qui, selon le commentateur, « exprime Sa transcendance et son abstraction tout en affirmant Sa manifestation et Son existence dans l'abolition des traits et des déterminations » (ms. p. 2).

alors que le dedans de ce qui est visible est inconnu (1).
Même si Sa beauté nous est montrée,
Son être n'a point changé en se rendant visible (*Dîwân*, p. 200) (2).

Tous ces vers disent à la fois la transcendance de l'essence et sa visibilité dans l'image qu'elle se donne. Pour être complet, il faut ajouter que cette image, elle se la donne depuis le commencement de la création dans les figures historiques que vénèrent les diverses religions (3). Certes, les Alaouites privilégient les trois hypostases que sont ʿAlî, Muḥammad et Salmân (4) parce qu'ils typifient l'épiphanie de l'essence dans ce moment particulier parmi les *adwâr* et les *akwâr* (cycles et

(1) « Le premier hémistiche vise le côté connu qui est l'épiphanie de Dieu par Son essence pour les créatures à travers l'image visible *(al-ṣûra al-marʿiya)*, tandis que le second hémistiche vise le côté inconnu qui est le *ghayb* inaccessible à l'intellection et à la compréhension » (Sulaymân, ms. p. 2). Le vers suivant que nous avons passé dit :

Le dehors de la beauté dont le dedans
est le dehors, est le dedans d'une beauté parfaite.

(2) Viennent ensuite deux vers qui ne sont compréhensibles que pour les initiés :

Elle s'est manifestée en cinq et S'est voilée en cinq,
Elle a manifesté cinq par lesquels l'hésitant s'est égaré.
Amoureux d'Elle entre les ténèbres et la lumière,
il en a été écarté quand Elle l'appela parmi les ombres.

Le nombre cinq renvoie sans doute aux cycles des cinq noms qui ont eux-mêmes cinq *aytâm* ou incomparables. Les ténèbres et la lumière indiquent l'alternance « entre le nécessaire et le possible dans le monde des esprits avant qu'ils ne prennent corps ». Ce monde est opposé à celui de l'ombre *(al-ẓill)* qui est le monde visible. Cette image du *ẓill* et sa signification symbolique ont été reprises dans le système d'Ibn ʿArabî (v. *Imagination créatrice*, pp. 142-145).

(3) On lit dans le catéchisme nuṣayrî (Paris, B.N. 6182, fol. 18 b) la question suivante : « Pourquoi notre Seigneur l'Emir des croyants est-il appelé le maître des circonvolutions et des résurgences ? ». Réponse : « Parce qu'il se répète, revient, et se manifeste dans les cycles et les circonvolutions *(akwâr* et *adwâr)* qui sont les coupoles *(qibâb)* bahmanites (nous reviendrons sur ce mot), depuis Abel jusqu'à Abû Turâb (i.e. ʿAlî) ».

(4) Voici quelques vers de Makzûn sur ces trois hypostases :

Je confesse la religion du Salsal (i.e. SIN),
la Porte du Voile éternel
Qui est Muḥammad le reconnaissant,
guide qui oriente, voie des voies ;
Et je professe l'unité du Chauve
à la tête dégarnie, mon Seigneur ʿAli (ms. p. 331)
Je confesse que l'Emir des abeilles Ḥaydara
est le Sens de la création, l'envoyeur des Envoyés ;
Que Aḥmad, mon maître, est son voile

circonvolutions) qu'est l'Islam dans les cycles de l'épiphanie. Mais ils adorent Dieu dans toutes Ses autres épiphanies et se reconnaissent dans toutes les religions. C'est pourquoi Makzûn répétera souvent que sa Bien-Aimée est de partout et de tous les temps :

J'ai répondu quand m'appela la maîtresse des voiles (1),
devenant par Elle absent à moi, à force de liesse.
Turque, elle est apparue aux pays des Indes (2),
mais Son visage ne s'est point occulté au pays des Turcs.
La complaisance a dévoilé Sa beauté aux Perses qui se sont réjouis,
puis Elle s'est occultée dans la ténèbre de la colère (p. 40).

On sait que le P. Lammens a voulu faire des Alaouites une secte aux origines chrétiennes (3) ; Dussaud a souligné la persistance chez eux des symboles païens (4) ; en réalité, ces deux historiens n'ont pas pris au sérieux l'universalisme religieux des Alaouites qui explique leur éclectisme. Makzûn voit dans la Trinité chrétienne — comme l'ont fait d'autres théologiens alaouites (v. ms. B.N. 1450, fol. 92b) — une excellente expression de l'unité transcendantale de l'essence dans la multiplicité de ses épiphanies trinitaires qui confirment la vérité de la triade *ʿAyn*, *Mim*, *Sin* ou le *Maʿnä*, le *Ḥijâb* et le *Bâb ;* et il l'a exprimé surtout dans un poème qui débute par une description charmante d'un jeune moine dont il dit :

et que Salmân est la porte de la miséricorde dans l'éternité (*ibid.*, p. 331)
Je crois au Sens que le jour du Ghadîr
son Nom désigna clairement :
Sens des sens, Fin des fins,
Intellect des intellects, Saint des saints, Esprit des esprits (ms. p. 333).

(1) « Maîtresse des voiles », c'est-à-dire des épiphanies, comme cela est dit dans les deux vers suivants que nous avons passés :

Elle me rendit présent dans mon absence pour me montrer
Sa beauté dans un voile non voilé.
Visible, personne dans la création ne La voit par Elle-même,
alors qu'Elle a été visible par moi parmi les créatures.

(2) L'association entre le pays des turcs et les Indes a pour but de montrer seulement que l'Essence transcende les distances dans ses épiphanies,

(3) V. *Études*, août 1899, vol. 80, pp. 461-493 : *les Noṣairis. Notes sur leur histoire et leur religion*, et la *Revue de l'Orient chrétien*, 1901, pp. 33-50 : *Les Noṣairis furent-ils chrétiens? A propos d'un livre récent.* Il s'agit d'une critique du livre de Dussaud.

(4) Voir note 1.

Près de moi passa, chantant le Père
le Fils et le Saint Esprit,
Un moine dont le visage
comme la lune émergeait du capuchon...
Pour lui j'éprouvai une attirance,
et pour ses dires une répulsion.
Exprès le provoquai-je, ayant
dans ma pensée une arrière-pensée... (*Dîwân*, p. 86).

Cette arrière-pensée, c'est de lui faire décrire l'unité dans la triplicité des symboles de la création (1). Mais autant que dans le christianisme, Makzûn voit dans les Sabéens adorateurs des astres ou les Persans fondateurs de la religion bahmanite (2), des précurseurs de sa religion qui, dans l'image visible, adore l'Essence invisible. Comme il dit, dans sa maison se réalise la rencontre synthétisante de toutes les parcelles de vérités éparpillées dans l'histoire (3) ; aussi se considère-t-il comme le modèle de tous les croyants (4) :

(1) Sur les trois hypostases de la trinité alaouite, v. H. Corbin, *Le livre du Glorieux de Jâbir Ibn Ḥayyân*, dans Eranos-Jahrbuch, t. XVIII, 1950, pp. 61-75 ; Massignon, *Salmân Pâk*, dans *Opera Minora*, t. I, pp. 464-472, et ms. B.N. 6182, fol. 3b, 18b ; ms. 1450, fol. 92b. Makzûn dit au moine : « Ta profession de l'unité dans la trinité est contraire au *tawḥîd* », et le moine lui donne, en réponse, une série d'exemples de choses qui sont à la fois une et trois, à la manière des Pères de l'Église : et c'était l'arrière-pensée de Makzûn, car sa répulsion, comme dit le commentateur, ne visait que l'apparence ou le sens exotérique du discours du moine (ms. p. 121).

(2) Appelée par le commentateur et les textes alaouites *al-bahmâniya al-kubrâ* ou *al-bayḍâ*. L'importance donnée à la *bahmaniya* vient des influences prépondérantes du zoroastrisme sur les chiites, en général, et sur les alaouites, druzes et ismaéliens, en particulier. V. H. Corbin, *En islam iranien*, s.v. *Bahman*. Cette influence se manifeste dans l'importance accordée au *Nûr* ou la Lumière comme premier voile du *Maʿnâ*.

(3) Makzûn se fait adresser ce reproche :
Il (me) dit : je vois l'éparpillement des vérités
dans ta maison résumé en synthèse (*Dîwân*, p. 113).
Mais lui-même dit de lui-même :
Ma mission rassemble le monde entier,
elle est prêchée par le croyant et l'apostat (*Dîwân*, p. 104)
J'ai su l'exégèse des lettres et leur énonciation
arabe, hébraïque et syriaque.
J'ai retrouvé la révélation et l'interprétation
dans la Thora, l'Évangile et le Coran.
Et j'ai déchiffré l'écriture des livrets des bons,
des méchants et des libertins dans mon *Dîwân* (*Dîwân*, p. 232).

(4) Les vers suivants sont tirés de l'un des plus beaux poèmes de Makzûn, en

C'est moi que, dans l'amour, imitent le dualiste,
le trinitaire, le musulman et le juif...
Même les apostats ont loué ma voie
quand ils m'ont vu m'apostasier (1) par amour pour Elle...
Car en Lui attribuant une image, j'ai été pris
pour incarnationniste *(mujassid)* (2) par l'imbécile qui l'est.
Il n'a pas su que je professe que
Son essence transcende Ses attributs (*Dîwân*, p. 88, 89).

Il est facile, à travers tous ces textes et cette doctrine d'une

cette rime *dâl* qu'il préfère. On ne peut résister au plaisir d'en citer quelques autres :

N'était une lueur venant de la maîtresse du voile,
le guide des caravaniers n'aurait pas trouvé la direction...
Elle a appelé, et celui qui entend a répondu alors que
le sourd s'est détourné d'Elle pour répondre à l'écho.
Le monde entier est perplexe devant Sa beauté,,
et Ses amants se sont divisés en sectes :
Tel s'arrête à l'effigie de Son ombre,
tel autre s'égare, reniant Salma...
Elle, l'unique en beauté qui, par mon amour pour Elle,
m'a rendu, entre les créatures, unique.
Par Elle, je suis devenu l'imâm que suit
tout amant, du début jusqu'à la fin.
Vers moi ont soupiré les Sabéens quand ils ont vu
mes yeux épiant en Elle l'étoile de beauté.
Et les Maguséens ont pris mon cœur pour pôle de prière *(qibla)*
quand ils virent en lui le foyer du feu (*Dîwân*, pp. 87-88).
Son amour a laissé les turcs courir
sur des chamelles vers les voisins de Nûqay.
Les Romains se sont remués vers Ses sources
cherchant à étancher leur soif aux étangs de Ṭay.
Vers les monts Sal' et Najd se sont tournés
les Perses, se détournant du Qumm, Balkh et Khuway.
Vers Lui l'Inde a quitté sa coupole,
Le cherchant auprès de l'enfant occulté.
La Chine, hagarde, a abandonné ses fleuves,
par amour pour un mirage que l'assoiffé crut de l'eau (*Dîwân*, p. 249).

(1) *Mulḥidûn* sont les apostats ou renégats. Mais le mot *mulḥid* peut signifier à la fois celui qui apostasie et celui qui cache un secret : d'où l'amphibologie du vers qui peut être traduit aussi par : « quand ils me virent tenant secret son amour ».

(2) Cet anthropomorphisme grossier *(tajsîm)* est professé par tous ceux qui identifient le *lâhût* avec le *nâsût*, le sens *(ma'na)* avec le nom *(ism)* qui le révèle ; et qui adorent la figure physique de 'Alî comme épiphanie de Dieu, alors que 'Alî n'est la manifestation de Dieu qu'en tant qu'il se rend transparent (c'est-à-dire invisible) à la présence divine ou qu'il devient absent dans sa présence. Le voile ne doit pas arrêter le regard à lui-même, mais laisser apparaître ce qui est derrière. A cette seule condition la *ṣûra mar'iya* est le lieu de l'épiphanie divine.

religion universaliste dont nous avons esquissé les grands traits, de faire des rapprochements avec Ibn ʿArabî dont « le cœur était devenu capable de toutes formes » : prairie pour les gazelles, couvent pour les moines, temple pour les idoles, etc. Mais qu'il s'agisse du Dieu créé dans les croyances et du rapport entre *ṣûra* et *maʿnä* ou qu'il s'agisse de cet universalisme religieux, on ne peut ne pas se heurter au dilemme suivant : ou bien Ibn ʿArabî parle le même langage que Makzûn et les Alaouites, et alors il ne peut avoir été que leur disciple — ce qui pose des problèmes considérables, vu que la pensée d'Ibn ʿArabî était, en grande partie, formée avant son arrivée en Orient (1) — ou alors nous avons affaire, avec lui, à un esthéticien : ce que Massignon, à tort ou à raison, lui a toujours reproché.

*
* *

Ce qui demeure vrai en tout cela c'est que, ce qui choque chez un sunnite ẓâhirite comme Ibn ʿArabî, constitue au contraire chez Makzûn l'élément qui fonde son originalité. Cette originalité qui est aussi authenticité, nous voudrions la considérer à travers un dernier thème, celui du vin. Car le reproche d'esthétisme, s'il ne s'applique pas d'une façon évidente à Ibn ʿArabî, peut facilement être adressé à Ibn al-Fârid et aux soufis qui ont chanté le vin. Car quelle signification religieuse peut avoir pour des sunnites le symbolisme d'une chose prohibée par le Coran ? Chez eux, le vin ne peut être qu'un symbole esthétique qui est, fondamentalement, de la même nature que chez un Abû Nuwâs. Tandis que chez Makzûn, le symbolisme du vin émerge des profondeurs de cette religion universaliste grâce à laquelle il retrouve l'usage liturgique du vin et sa signification proprement mystique dont on retrouve, grâce à l'influence alaouite, la trace chez un Ḥallâj (2).

(1) On sait cependant que des communautés ismaéliennes ont existé en Andalousie. Par ailleurs, au cours de ses nombreux séjours à Alep, Ibn ʿArabî n'a pas pu ne pas rencontrer des Alaouites.

(2) Nous faisons allusion au fameux quatrain qui se termine par le vers :

Tel est le sort de qui boit le Vin
en plein été, en compagnie du dragon (*Akhbâr*, p. 70).

Massignon avait déjà noté que dans le ms. 6182 de la B.N., fol. 16b, le vin de la

Makzûn commence par déclarer, en conformité avec la doctrine alaouite, que le vin n'est pas interdit en lui-même et qu'il ne devient impur que pour ceux qui sont impurs (1) :

Dieu ne nous a pas interdit de nous en enivrer,
mais de ne point nous approcher, ivres, de la prière.
L'impur, ce n'est point le vin, sinon
on n'y communierait pas dans les sacrifices (ms. p. 395).
Si le vin était œuvre du démon,
pourquoi le destiner expressément au sacrifice ? (ms. p. 396).

Deux mots, ici, renvoient explicitement à l'usage liturgique du vin : le mot *qurbân* et le mot *mansûba* qui est l'arabisation du terme syriaque *nsab*, lequel est le terme liturgique technique pour dire « communier ».

Ailleurs, dans le *Dîwân*, il y a une référence encore plus explicite à la messe. Dans le distique suivant où l'on retrouve le mot *mutaqarrib* qui est l'arabisation du verbe syriaque *qrab*, communier, Makzûn parle du sang du Christ :

Quand le matin je prie, vers la Maison sacrée
je m'oriente, récitant la *sabḥala* (2) et faisant le signe de croix.
Le sang du Christ (3) est ma boisson à laquelle
le soir, dans les églises de l'amour, je communie (*Dîwân*, p. 38).

Je me demande si la référence à la communion ne serait pas à

messe était appelé *sirr al-tinnîn* (*Akhbâr*, p. 49). Ajoutons qu'en marge du fol. 16 b on lit : « Sache que le *sirr al-tinnîn* (le mystère du dragon) s'appelle aussi mystère du bien et du mal, de la ténèbre et de la lumière, de l'eau et du feu, de la chair et du sang, de la manducation et de la potation, de la mort et de la vie, du chaud et du froid et enfin mystère du Nawrûz et du Mahrajân ». Il est à noter que dans la définition du *sukr* (enivrement mystique), les soufis ne font presque jamais allusion à la boisson du vin.

(1) Cette licéité du vin pour les initiés, alors qu'il reste prohibé pour les autres, est explicitement évoquée dans l'hymne que récitait al-Khaṣîbî avant de communier par trois fois à la coupe : « Seigneur, voici ton serviteur, le serviteur de la lumière, l'hypostase que Tu as rendu licite, que Tu as honorée et préférée pour Tes amis les gnostiques en Toi, comme licite et permise, alors que Tu l'as interdite à Tes ennemis les renégats et les apostats, comme prohibée par un texte écrit... » (fol. 17 b). Voir aussi le texte publié par R. Strothmann dans *Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1956, n° 4, pp. 6-23 (p. 4 du texte arabe) où le vin est appelé la boisson du Royaume *(malakût)*, une boisson après laquelle on n'a plus soif éternellement, qui donne la connaissance parfaite et que les fidèles ont méritée grâce à la pratique de l'*agapé* ou charité envers les frères besogneux.

(2) La *sabḥala* c'est dire *subḥân Allâh*, louange à Dieu.

(3) Le commentateur explique que ce que l'on veut dire par ' sang du Christ ' c'est de le connaître avec assiduité dans le Nouveau Testament (ms. p. 163).

l'origine de l'image, commune aux poètes et aux soufis, du vin que l'on boit dans le creux de la main aimée, image utilisée souvent à cause du jeu de mots entre *al-râḥ* (vin) et *al-râḥa* (le creux de la main). Makzûn déclare :

J'ai bu le vin au creux de la main
d'un éphèbe à la salive de miel,
Et je devins turbulent, mais point de blâme
pour un ivrogne tapageur (*Dîwân*, p. 76).

Voici enfin un tercet où apparaît la signification mystique du vin dont on comprend mieux le sens par référence aux textes cités plus haut :

J'ai bu à la source de vie (1) une boisson
qui effaça en moi la crainte de la mort éternelle.
Plus jamais je n'ai eu soif après cela,
et à personne je ne me suis attaché, hormis l'échanson (2).
La gazelle qui en a bu, par sa salive
guérit la brûlure d'un cœur assoiffé (*Dîwân*, p. 77).

Or pour comprendre comment l'illicite devient source de vie, et comment cette transmutation est liée à des symboles chrétiens, il faut se rappeler, d'une part, la doctrine, commune à la théologie alaouite, de la liberté spirituelle qui est dépassement des prescriptions légales dans leur réalisation mystique, dépassement du *ẓâhir* dans le *bâṭin*, comme le pèlerinage en esprit qui remplace le *ḥajj* légal (3), et d'autre part que cette liberté spirituelle est reconnue par les Alaouites comme l'essence même du christianisme. On lit dans le ms. 1449 de Paris (fol. 56a) que Moïse est venu avec la Loi et des interdictions, puis l'auteur ajoute :

(1) Sulaymân commente : « La vie c'est la sur-existence éternelle ; la source de vie est le paradis. Celui qui en boit obtient la vie éternelle ; c'est aussi la source de la certitude *(ʿayn al-yaqîn)* dont le Prophète a dit : la source est réelle aussi réellement que je suis l'Envoyé de Dieu (et cette source est, pour les Imâmites, la *walâya* de nos maîtres, les gens de la famille du Prophète, *ahl al-bayt*) » (ms. pp. 394-395).

(2) « L'échanson veut dire ici Dieu, car il est dit : ' Et leur Seigneur les abreuvera d'une boisson très pure ' (*76*, 21) » (ms. p. 395).

(3) Makzûn dira du *Ḥajj* :

Selon la loi de l'amour, le pèlerinage n'est qu'une image
qui exprime l'être de significations secrètes...
Les cinq étapes du pèlerinage, ce sont les étoiles qui évoluent
pour guider les gens selon le SIN du Salsal (*Dîwân*, p. 59).

Quant au dépassement des prescriptions légales, de nombreux textes alaouites

« Mais quand vint le Christ-fils — qui est en réalité le Père dans l'image de la filiation — et après s'être incarné *marialement (maryamiya)*, il changea la Loi de Moïse ; il eut pitié des siens et leur dit : mangez de ce que vous voulez... Dieu n'a pas besoin de vos œuvres. Accomplissez-les, si vous le voulez, et si vous ne voulez pas, ne les accomplissez pas si vous avez compris la douceur de la liberté *(ḥalâwat al-ḥurriya)*. »

Parler ici d'un simple syncrétisme, ce serait rester à un niveau superficiel des choses. Nous nous sommes demandé, au début de cet article, à quel niveau s'opérait l'unité de la psychologie de Makzûn et donc la synthèse entre les divers courants de pensée qui traversent son œuvre. Ce niveau, il faut le chercher en profondeur, dans ce qui constitue à la fois l'identité et l'originalité d'un poète : la source de son inspiration qui est ici l'expérience mystique alaouite. Le distique suivant, par lequel nous aimons terminer cette étude, est une expression parfaite de la complexité et de l'unité de cette expérience dans laquelle se rencontrent le langage soufi et l'ésotérisme alaouite :

Celui dont la beauté m'a extasié,
m'a, en Lui, dans l'extase, annihilé
Et quand, dans l'image de l'amphibolie, Il s'est manifesté,
Il a aboli, en moi, toute figure d'ambiguïté

Bi-ṣûrat al-talbîsi lammâ badâ / azâla ʿannî ṣûrat al-lubsi (*Dîwân*, p. 142).

Paul NWYIA
(Beyrouth)

en témoignent. En voici un qui est typique : « Jaʿfar Ṣâdiq dit : celui qui connaît le *bâṭin*, est dispensé de l'œuvre extérieure. Aussi longtemps qu'il n'a pas fait l'expérience des étapes *(darajât)* et qu'il n'y est pas parvenu par sa connaissance mystique, il reste dans le monde de la religion exotérique. S'il y parvient..., il est alors libre, dispensé de la servitude *(ʿubûdiya)* ; il sort de la sphère de l'esclavage *(mamlûkiya)* pour entrer dans celle de la liberté *(ḥurriya)* en parvenant au terme (i.e. Dieu) et à la gnose » (*Kitâb al-hafî wa-l-aẓilla*, 2e éd. A. Tamer-Khalifé, p. 53). (On sait que ce livre est alaouite et non pas ismaélien.)

D'ailleurs toute l'Épître de la *Tazkiyat al-nafs* de Makzûn est écrite pour décrire les *bawâṭin al-ʿibâdât*, la signification ésotérique des actes cultuels, et pour montrer « les métaphores de l'*islam* et ses réalités ». On comprend mieux, dans de telles perspectives, pourquoi Ḥallâj se référait à l'enseignement des *Ahl al-bayt* pour justifier sa doctrine de l'*isqâṭ al-wasâ'iṭ* et du pèlerinage spirituel (v. *Passion*, t. I, p. 276).

THE NARCISSISM OF MUSTAFA II (1695-1703) : A PSYCHOHISTORICAL STUDY *

Four days following his accession, i.e., on February 10, 1695, Mustafa II sent an imperial rescript to the incumbent grand vezir, Surmeli Ali, declaring his absolute determination to "... go on the campaign and jihad in person." (kendim binafsihi gitmek uzere ghaza ve jihada kulli niyyet eyledim.) (1) As justification, the new sultan gave the following explanation, "... since my father's sultanate, no ruler has taken to the field of battle in person—thereby the *giavors* (pagans/Christians) have attacked the Ottoman state from four directions, capturing Muslim lands and taking Muslim prisoners." (2) From the very first few days of his reign, this sultan saw himself as the redeemer of the state, who was bent on reversing the tide of retreat and defeat to one of expansion and victory. The model he set for himself was none other than that of Suleyman I (1522-66), variously called the magnificent and the lawgiver. At no point in his long reign had this sultan, Mustafa II pointed out to his chief executive officer, left the conduct of military campaigns to his subordinates. No, indeed, he made sure that he was always at the head of his army.

* My gratitude goes to A. Hourani, A. Tietze, Roger Gould (M. D.) and Walter Rothschild (M. D.) for having read and commented on an earlier version of this essay.

(1) Rashid, *Tarih-i Rashid.* 6 volumes. (Istanbul, 1282), II, 298-299.

(2) *Ibid.*

In taking on the military posture and traditions of the glorious past, Mustafa was serving notice on those who opposed his bid to exercise the Ottoman ruler's prerogative to reign and rule. Specifically, he was challenging the power of an elite which had conducted affairs of state with a minimum of interference from the palace. The pattern was set early in Mehmed IV's reign when the powers of rule were conceded de facto to Koprulu Mehmed Pasha. From 1656 on, the mode set by this pasha, his family and a coalition of vezirs and pashas who succeeded him, became the norm. These "grandees" managed the state both on the central and provincial levels, at first supplementing the palace graduates, but eventually superseding them in the appointment of their household members to the highest and most lucrative posts of government. By 1695, over half of the appointments to high office were assigned to members of the households of these vezirs and pashas. (1)

Since Mustafa II's initiative threatened the prerogatives of this elite, the resistance to his martial gesture came from one of their number—Surmeli Ali. This grand vezir was himself a graduate of the household of the late XVI century "grandee" family of the Sokullus. (2) He tried to dissuade his master by first pointing out that the treasury could not afford to mount an imperial campaign at that point since the sultan's presence would require the traditional extensive and expensive preparations attending his august presence. (3) When Mustafa persisted in his determination by showing willingness to forego all the extra-military expenditures and ceremony, the grand vezir

(1) These observations are based on a statistically derived study of the vezir and pasha households. Detailed in my forth-coming, "The Ottoman Vezir and Pasha Households: 1683-1703". *Journal of the American Oriental Society.*

(2) For a biography of this grand vezir see I. H. Uzunçarşili, *Osmanli Tarihi* (Ankara, 1954), III, 2, 441-43.

(3) Silihdar Mehmed Aga, *Nusretname* (Istanbul, 1962-.) The unpublished parts of this chronicle were translated into modern Turkish by I. Parmaksizoglu, I, I, 7. Since in the translation there are both distortions and omissions, in my own research I have relied primarily on the manuscript of this chronicle: Istanbul, Beyazit Umumi Kutuphanesi no. 2369. Throughout this study reference is given to both the Parmaksizoglu version and to the original Ottoman Turkish manuscript thus: Silihdar, *Nusretname*, I, I, 7/214a.

incited the military into rebellion. Ali was summarily dismissed and eventually executed. (1) For his replacement Elmas Mehmed was chosen. The latter was a complete palace creature without much experience in war or administration. The highest post which he had occupied before his elevation to the office of grand vezir was that of *tevki'i*/seal-affixer, nothing more than a ceremonial assignment by the end of the XVII century. (Prior to his elevation to the office of *tevki'i*, Elmas Mehmed had served in the capacity of an escort to *Valide Sultan*/Queen Mother on her several journeys between Edirne and Istanbul.) (2)

With the elevation of Mehmed to the highest office in the land, Mustafa II had assured himself of a docile and obedient grand vezir.

By taking these initiatives Mustafa II was not only ignoring the political reality of the by now powerful vezir and pasha households, but also the weakened state of the Ottomans vis-à-vis their Christian competitors in south eastern Europe. Although some territory was retrieved following the disasterous retreat after the failure of Ottoman arms at the gates of Vienna in 1684, contention between the powers had been stalemated. Martial activities were confined to holding actions. By 1695, neither in treasure, men nor equipment was the Ottoman state equal to the combined resources of its enemies. Yet Mustafa chose to ignore the relative weakness of the state in comparison to the European powers. Since he did not have enough time to assess carefully his position with respect to military action, Mustafa must have expected to turn the tide of defeat by some special personal powers.

(1) Ibid., I, I 28, 31/217b. Text authorizing his execution is in Istanbul, Başbakanlik Arşivi, Muhimme defteri no. 106, 93. Dimitrie Cantemir, a contemporary, explains the antipathy between Mustafa II and this grand vezir in the following manner: "...his only reason for defrauding Mustafa of the throne was, that he feared to lose the absolute power he had enjoyed under Ahmed (II) over the state and the Army, if a prince of vigor and versed in affairs as Mustafa was, should obtain the crown." *The history of the growth and decay of the Othman Empire* (London, 1756), 396.

(2) For a biography of Elmas Mehmed see Uzunçarşili, *Osmanli Tarihi*, III, 2, 443.

It could be argued that this inflated sense of self-importance is, perhaps the normal posture for a sultan to take late in the XVII century. With this sultan, however, it had gone beyond mere show, for he acted on the assumption that he had unusual capacities to reverse single-handedly the tide of defeat. Having neither specific administrative competence nor any special experience in military affairs, he, nevertheless, and only shortly after his accession, took upon himself the complex task of directing both the internal and external affairs of the state.

That Mustafa was on the right track, Ottoman contemporaries were expected to surmise from two well-timed occurrences. Both merit detailed consideration for the light they shed on Mustafa's personality.

In mid-April, 1695 (Shaban, 21, 1106), a Christian (Greek Orthodox) priest arrived at Edirne where the sultan held court, to announce that he had a message to deliver to the ruler. (1) When he was admitted before the grand vezir, he related the following: he, the priest, had converted covertly to Islam. One Friday evening while he was secretly performing his prayers he fell asleep. In his sleep he had a dream in which he saw a vision of the Prophet Muhammad and of the late "gazi" sultan Mehmed IV, the incumbent's father. The Prophet ("who is the pleasure of all created existences") addressed the convert thusly: "Ours is an open (non-esoteric religion) faith, ... Come to it openly (declare your conversion)." The deceased sultan also addressed himself to the priest: "Go ye to my son Mustafa... and declare your Islam to him. You will be superbly rewarded.... Whatever you hear and see here you should convey to him and tell him (on our behalf): '*Inshalla* (God willing) your sultanate will endure for a very long period. With the aid of the Enduring Truth, during your reign many an enemy domain will be conquered and recovered.' (Mehmed then turned to address the *renegado*) If the World is to rejoice (in this news), it will be necessary for you to report this message in person to the *padishah*." When Mustafa heard the story,

(1) Reported in Silihdar, *Nusretname*, I, I, 24/217a.

he had the convert brought before him, saw to his needs and ordered that the name "Mehmed" be given to him.

The second occurrence took place early in January, 1696 (Jumadi I, 26, 1107). While preparations for the second campaign were under way, it was reported that the sword which David had used to dispatch Goliath was discovered in the *padishah's* own treasury. (1) Before coming into the possession of the Ottomans, it was purported to have passed on from ancient times from king to king and prophet to prophet. In its trail, it conveyed success to the efforts of its possessor.

At this juncture, we shall only treat the obvious meaning of these two occurrences, leaving the symbolic and underlying meaning for analysis at an appropriate point in this paper. The timing of the occurrences was not insignificant. Having the concurrent appearance of the Prophet Muhammad and sultan Mehmed with their special messages was obviously meant to convey the impression that Mustafa II was marked for great deeds. This was especially true since Mustafa's sultanate commenced with a blessed event marked by the fall of Chios to Ottoman arms. In historical perspective the prophecy of Mehmed IV was fulfilled with subsequent successes under the leadership of his son. The later appearance of David's invincible sword meant inescapably that Mustafa's second campaign in 1696 would lead to victory. In the first two years of his reign, the Ottoman state, guided by Mustafa's determination, managed to regain some of the land which had been lost to the Christians. It looked as though a blessed and divinely guided sultan had at long last arrived. Surely, the long lost glories of the once "ever-victorious" state would be revived. But the territorial gains and the eupharia of victory ended in 1697 with a humiliating rout and defeat. The firmness and determination which the ruler had displayed in the first two years of his accession gave way in defeat to avoidance and denial of responsibility. This sudden shift in his behavior suggests that underneath the earlier facade of independence and

(1) *Ibid.*, I, I, 133/230b.

determination there was a hollowness. The underlying hollowness and the tendency for indeterminacy were concealed by a concerted effort at image-manipulation.

These observations are based on the assumption that the major extant chronicle contemporary to his reign, contains nearly autobiographical information. The author of that chronicle was instructed to write it at the bidding of the ruler following his accession. (1) (On at least two occasions, Mustafa made direct inquiries about the content of that record.) (2)

The most telling evidence of this sultan's self-conscious image-manipulation appears in the following reported anecdote. While Mustafa was on his first campaign trail one evening, he ate a course of spinach. Following his dinner, he turned to Silihdar Mehmed, the Chronicler, and asked: "I wonder, o *tarihji*/historian, does the fact that I am eating spinach (the common soldier's food) merit entry into the history books?" The Chronicler innocently recorded this royal inquiry in illustration of his master's sense of humor. (3) This exchange, however, could be interpreted in at least two ways: on the surface, it could be taken as an example of the thriftiness of the ruler and perhaps even his humility, for he was sharing the common soldier's dinner. Sultans on campaign footing were usually provided with elaborate special menus. But underlying this humility there was vanity, the vanity of a self-conscious exhibitionistic person whose chief preoccupation is himself. The least gesture, here the eating of the common soldier's food, raised in his own mind the question of whether or not it merited recording in the chronicle. Mustafa's vanity, furthermore, could not brook any challenges to this projected self-image. As we have already seen, Surmeli Ali, his first grand vezir, paid for his insubordination with his life. Nor could it stand setbacks. On those occasions when his plans and schemes fell short of their mark, or ended in complete failure, he would neither concede defeat nor accept responsi-

(1) *Ibid.*, I, I, 3/214a.
(2) *Ibid.*, I, I, 49/219a, 220a.
(3) *Ibid.*, I, I, 40/219a.

bility for failure. At a later point, it will be shown that instead, he would obfuscate his failures with symbolism and make-believe.

Although the projected self-image and aura of self-confidence were expected to reflect an autonomous personality, neither could hide his need for an external authority and for an alter. The dream of the priest and the sudden appearance of the sword of David suggest Mustafa II's need for approval and support. Short of having had a vision of God, sanctioning him to act, which would be blasphemous for a Muslim, the sultan had, in the appearance of the Prophet of Islam, the nearest thing to divine approval for which a Muslim could ever hope. Bearing the Prophet's name, the father, Mehmed IV, acted as an intermediary if not an intermediate source of authority. Mustafa did not only require outside sanction for the projects upon which he was about to embark, but even a sword which would lend magical support to his efforts to implement them.

His need for an actual authority figure becomes apparent from the very first part of Mustafa II's reign. No sooner had he ascended the throne, than he sent out an invitation to his old mentor, (1) Feyzullah Efendi, to return to Istanbul for eventual appointment to the headship of the religious bureaucracy, the *ilmiye*.

In a short span of time, this *mufti* managed to combine the *ilmiye* office with that of de facto chief executive. (2) The sultan's dependency on his old tutor can be illustrated by the directive which he had issued in 1703. (3) In all state matters, the sultan ordered his new grand vezir, the chief executive was expected to follow the advice of Feyzullah Efendi. By that

(1) *Ibid.*, I, I, 29, 31/217b. Letter inviting him to settle in Istanbul is in Muhimme defteri no 106, 110. The most elaborate treatment of the life of Feyzullah in English is by Sabra Meservey, *Feyzullah Efendi: An Ottoman Şehyhulislam* (Princeton University Ph. D. dissertation, 1966).

(2) L. V. Thomas points out that Feyzullah combined the two offices of head of the religious bureaucracy and of the government. *A Study of Naima* (N. Y., 1972, edited from 1947 dissertation by N. Itzkowitz), 84.

(3) Meservey, *Feyzullah*, 107.

year, Mustafa indicated his incapacity to function without his old mentor when he turned a deaf ear to the outcries against Feyzullah's flagrant and open violations of the laws and customs which governed both sectors of the government. (1) It took a rebellion in the summer of that year to convince this sultan of the necessity for dismissing his advisor for his corruption and nepotism.

The evidence presented to this point is also suggestive of the personality of someone who was fascinated with himself. One only needs to recall Mustafa's interest in whether or not his slightest gesture merited recording in the histories. Mustafa was, furthermore, subject to grandiose fantasies upon which he acted unhindered by historical realities. This can especially be seen in the way he acted without regard to contemporary power politics and the military status of the Ottomans in Europe. The deliberateness with which he made his moves can be inferred from the title: *Nusretname*/Victory Treck, which he chose himself for the chronicle that was kept as a record of his exploits. (2). He coveted for himself the title of world conqueror which rightly belonged to Suleyman I. Mustafa's unwillingness to modify his grandiosity even in disappointment and defeat is apparent from an examination of Ottoman attitudes toward the preliminaries and the negotiations at Karlowitz following the Ottoman defeat at Zenta in 1697. Throughout, the Ottoman delegation displayed an attitude which could not be construed as anything but that of the victor. (3) The make-believe appears in scattered statements throughout the "report" which was drawn up by the Ottoman delegation at the termination of the congress. Since neither in tone nor in tenor did the report reflect the actual territorial concessions

(1) The violations consisted of placing his several sons and relations in high positions of the *ilmiye*. In the bureaucracy he managed to dictate not only who became grand vezirs, but also their subordinates. In evidence of his corruption, the anonymous author of "The history of Sultan Suleyman II..." (Berlin Staatbibliothek, Diez A quart. 75) points out and ennumerates the *malikaneler* (life-long tax farming privileges) assigned to the mufti and his relations (235a-236b).

(2) Silihdar, *Nusretname*, I, I, 3/214a.

(3) For details see my study, "Ottoman attitudes toward peace-making: the Karlowitz case", *Der Islam*. 51.1 (1974).

which had been made by the Ottomans at the peace table it could very easily have been read by the sultan on the one level that showed that neither the ancient principles of perpetual war, which is connoted by the *jihad*, nor the martial posture of the Ottomans, had been changed in world circles. To the contrary, if he so chose, the reader could see that the Ottomans had reasserted their preeminance even in 1698-99 and had come out of the encounter, at least in their own eyes, undiminished in honor and prestige. At the beginning of the negotiaéions as at the end, the principle of perpetual hostility was not sacrificed. The formula: "... mutality and peace, at this point, ... is in meaning the *jihad*," (i.e., peace is the continuation of war by other means) guided the Ottoman delegation and reflected its goverment's view of the outcome of the diplomatic confrontation at Karlowitz.

Mustafa's disappointment in the European continent did not bring about a modification in his behavior or initial attitudes. In fact, what we witness is retrenchment and further diffidence which is followed by further reassertion of a martial posture. After 1697, he took up the hunt even more vigorously than he had done up to that point. His physical energies were directed toward reasserting and proving his prowess with the battle moved from the human to the animal world. By 1703, he was ready to plunge the state into yet another military adventure, although he did not participate in it in person. The military arena was moved from Europe to the Caucasus. (In Georgia, Mustafa tried to put to an end a rebellion which had started as an interprincely rivalry between the principles of the Ottoman state's client and tribute states. (1) By the turn of the century, the rebellion turned into an outright defiance of the directives and authority of the Ottomans in the Caucasus. There is evidence to suggest that Mustafa tried to turn some of the tribute-states in that region into direct holdings. (2)

(1) Political conditions in Georgia are detailed in the orders which were issued to Halil Pasha who was appointed commander of the Ottoman expeditionary force. Muhimme defteri no. 144, 50-51.

(2) *Ibid.* Halil Pasha was instructed to conquer *(tamamile zabt)* Imeretia, eject its prince and secure and garrison fort Kutais (the capital).

Although one may take this move as an attempt at diverting the attention of the military from the most recent failures, it is also suggestive of an attempt on the part of Mustafa to vindicate his grandiosity, since with the reassertion of Ottoman suzerainty over this region, and its conversion into direct holding, the region south of the Caucasus mountains would be open for settlement by Ottoman Muslim subjects.)

The lack of alteration in his view of himself or the state was not confined to martial activities. In 1702 and 1703, while the state was still suffering under the financial strains of the war, evidenced by the inability of the treasury to deliver the full payments which were due to the armed forces and the necessity for demobilization of troops in 1698-1703, the royal house was engaged in ostentatious displays of lavish and extravagant spending for the joint marriages of three princesses royal, all daughters of Mustafa II. (1)

The pattern of behavior which is before us is one of a man who was not only self-confident and exhibitionistic, vain and grandiose, but one whose aura of self-confidence was the major outer manifestation of a hollow, dependent personality. The organizing principle which may illuminate this sultan's patterns of behavior is drawn from the psychology of narcissism. It is what Heinz Kohut calls injured primary narcissism. (2) With an individual whose personality is focused on its primary narcissism, the driving force is ambition, which aims at actions whose sole purpose is self-gratification. Neither historical reality nor ethical considerations are allowed to intervene in the thrust for fulfillment. Those who, as children, had not had their narcissism tempered by external reality in the form of empathetic frustration incorporate into their own person

(1) The princesses were Safiye, Ayshe and Emine, engaged to be married to Kara Mustafa's son Gench Ali, his cousin Kopruluzade Numan Pasha, and Chorlulu Ali respectively. The political dimension of the marriage of at least the first two should not escape our attention. Mustafa II, perceiving that the most immediate danger to his throne came from the Koprulus, had tried to have two of their sons attached to him in marriage in the vain hope of defusing the discontent which focused on him and on his mentor.

(2) Heinz Kohut, "Forms and Transformations of Narcissism", *Journal of the American Psychoanalytic Association.* XIV, 1966.

the senses of omniscience and omnipotence which all children at one point in their lives project onto their protecting, nurturing and ever-gratifying parent (usually the mother). Grandiose fantasies and expectations of perfection in people, which would normally have been tempered by childhood, remain active in later years. In the adult phase, these unmodified introjects reappear as ambition for achieving what turns out to be impossible and unrealistic projects, while the perfectability component, on the other hand, is in constant search for the missed person who could live up to the idealized parent. The syndrome which is observable in the behavior of these persons is one of alternation between grandiosity and a sense of shame in failure. Neither shame nor failure, however, is attended by modification in behavior patterns. To the contrary, humiliation in defeat is usually combated by newer projects and schemes which are aimed at the vindication and fulfillment of the fantasies of grandiosity.

The failure to introject empathetic frustration implies unsuccessful incorporation of the ego-ideal. In behavior patterns, this is demonstrated by a flexible conscience which has the tendency to insist on external conformity, on the letter of the law rather than its spirit.

The evidence from Mustafa's childhood points to an upbringing which could be characterized as free and liberal when compared to the experiences of most other Ottoman princes of the XVII century. By 1664, the year of his birth, his own father Mehmed IV had reigned sixteen years and had twenty-three more to serve. Thus, the son grew up into adulthood unencumbered by the insidious effects of confinement to the *kafes*/cage which had become the normal lot of all Ottoman princes. Since all living princes of the house were considered heirs-apparent, the practice of confining them to the cage of the harem had been instituted. Those whose fate decreed such confinement for any length of time, especially from childhood on, almost literally rotted. Such was the fate of prince Suleyman who subsequently became sultan (reigned 1687-91). Born in 1642 to sultan Ibrahim, who lost the throne in 1648, he was forty-five years of age when he ascended the throne.

Thirty-nine of those years of his life, for the duration of his brother's reign, he spent closeted in the harem, isolated from contact with the world outside the confines of the inner palace.

After spending nearly four decades of his life in the cage, Suleyman emerged as a total mental and moral incompetent. When an officer came to fetch him in 1687 for enthronement in place of his deposed brother, he refused to be separated from the security of his confinement for fear that Mehmed IV's henchmen would kill him. (1) Despite the assurances of the same officer that indeed there was no such plot to put him away, but that in fact due to the expressed preference of the people for him, the leaders of the state were assembled to declare their allegiance to him as their new ruler, Suleyman responded pathetically: "If it has reached the point of my destruction, tell me, so that I can say my final prayers..." (2) (Ahmed II, Suleyman's successor was not better prepared to ascend the throne; his major claim to fame was that he was skilled in the preparation of the calendar and contemporaries thought of him as pious !) (3) As a leader Suleyman proved himself an utter imcompetent. Affairs of state were left completely in the hands of those who managed the dethronement of Mehmed IV and promoted his, and eventually his brother's, succession.

Contemporaries are in agreement that the heir-apparent, prince Mustafa, was indulged if he was not actually spoiled in his childhood. Fazil Mustafa, the second son of Koprulu Mehmed Pasha, and not an unbiased observer, thought that the young prince (and his brother Ahmed) was thoroughly spoiled. During the father's reign, princes Mustafa and his younger brother Ahmed, in Fazil Mustafa's words, were "unharnassed. They are said to eat in order to mount (the horse) and they are said to have learned (to play) the tamborine (in order) to drink." (4) Spending their youth in drink, dance and sport,

(1) Silihdar Mehmed Aga, *Silihdar Tarihi*. 2 vols. (Istanbul, 1928), II, 295-98.
(2) *Ibid.*, II, 298.
(3) *Ibid.*, II, 569-70.
(4) *Ibid.*

these princes were not fit to mount the throne. This judgment was meant to be derisive and prejudicial to the claim of the sons of Mehmed IV for the throne in 1687 and 1691. Fazil Mustafa was, after all, in favor of promoting the candidacy of the more docile princes Suleyman and Ahmed, Mehmed IV's brothers.

The judgment points further to the freedom for development and growth accorded these fortunate princes from the usual stupifying confinement of the harem. (1) (In further substantiation of Fazil Mustafa's observations on the comparative freedom and indulgence with which Mustafa as prince was treated, the Chronicler Silihdar Mehmed points out that as a young man the prince was allowed to accompany his father both on the hunt and on the campaigns. The joy of Mehmed IV in his first born is attested to by the elaborate and lavish seven days of rejoicing set aside by this sultan upon the birth of his son.) (2)

Whatever evidence we have on prince Mustafa's parents points to a father who was rather weak and a mother who was preoccupied with herself and her place in the affections of the ruler. Mehmed IV was a mere child when he ascended the throne. During his minority and apparently even in his early adulthood, the *Valide Sultan*/the Queen Mother exercised the royal prerogatives on behalf of her son. When the Ottoman state seemed threatened with disintegration due to internal turmoil and external invasion, it was she who abdicated power on behalf of her son in favor of Koprulu Mehmed Pasha. The young monarch remained a mere figurehead until 1684. Following the failure of Ottoman arms at the gates of Vienna under the leadership of Kara Mustafa Pasha, sultan Mehmed tried his hand at running the state and proved himself such an utter incompetent that the throne had to be wrested from him before Ottoman fortunes sank even deeper into ruin.

(1) Cantemir also comments on their liberal upbringing, "...these youths (Mustafa and his brother Ahmed) having been liberally educated in the palace, contrary to the custom of the rest of shehzade, and being instructed in the administration of government....", *The history of Othman Empire*, 377.

(2) Richard Knolles (and P. Rycaut), *The Turkish History*. 3 vols. (London, 1687-1700), II, 151.

Mustafa's mother, on the other hand, was apparently a strong woman who was quite conscious of the precarious nature of her place as the sultan's favorite. According to one European observer, she kept her sultan tantalized and charmed with little demands which she made on him. ("... this lady so corresponded [to the sultan's cares] that she appeared passionately in love, practicing certain pretty tricks of swooning and of an uneasy condition in his absence, which so endeared him in all respects to her, that it was said the sultan kept himself constant to this Queen only...."). (1) All the evidence we have on the relationship of Mustafa II with his mother comes from his adult phase. Like most, if not all, Ottoman sultans before and after him, this ruler showed complete deference to his mother even during his sultanate. (The mother, in turn, played not an unimportant role in some of the crucial decisions of his reign. including the elevation of his former tutor to a position of influence, and eventually had a hand in the old mufti's dismissal, when her son could not bring himself to do it. (2) The dismissal of Feyzullah Efendi did not stave off the deposition of her son.)

From the evidence we have explored above, we can only infer that as a child Mustafa must have been indulged. It is not clear whether this indulgence was carried out by the parents directly or through the mediation of royal servants and attendants. The fantasies of grandiosity and omnipotence which he displayed as an adult may be accounted for partially by the attitudes of his parents. Mustafa, however, also showed a great need for his former mentor. Normally this dependence, as we outlined earlier, is the result of a disturbance in the introjection of empathetic frustration. Kohut points out that the effect of the disturbance of the relationship of the child to the parent imago, i.e., the mother, depends upon at which developmental phase the disturbance took place. (3) If the

(1) *Ibid.*, II, 165.

(2) Anonymous, "History of Sultan Suleyman II" (Berlin, Diez A quart. 75), 243a, 244a.

(3) Heinz Kohut, *The Analysis of the Self* (N. Y., 1971), 45.

imbalance occurred very early in the life of the child, the result is usually « a diffuse narcissistic vulnerability." (1) However, if it took place later, but still prior to the oedipal period, "... the disturbance may interfere with the (preoedipal) establishment of the drive-controlling, drive-channeling and drive-neutralizing basic fabric of the psychic structure." (2) In those instances where the disturbance takes place at the oedipal phase, "... then the idealization of the super-ego will be incomplete with the result that the person will forever search for external ideal figures from whom he wants to obtain the approval and leadership which his insufficiently idealized super-ego cannot provide." (3)

The idealization of Feyzullah Efendi, the mentor, by the adult sultan Mustafa II and his need for external sanction implies that as a young child be experienced some traumatic disruption in his relationship to his mother sometime around the ages of five or six, i.e., during the oedipal phase. We can only conjecture about the nature of this disruption. At the age of six, it was the normal practice with young princes to be introduced to the world of learning and men. This marked a stage in their growth and development. It, too, constituted the beginning of their separation from their mothers and women attendants. It is perhaps not insignificant for the development of prince Mustafa's personality that it was at this point in his life that he was first introduced to Feyzullah Efendi, who eventually came to have such a profound influence on his life.

We are suggesting here that the return of the old mentor, Feyzullah Efendi, to a place of prominence at the court of his pupil sultan Mustafa II in 1695, can be accounted for within the psychodynamics of the ruler and his need for an alter due to an incomplete idealization of the super-ego. There are, however, historical factors independent of Mustafa's personal needs which also account and complement the psychological one offered here. Given all the possible talent available to

(1) *Ibid.*, 47
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, 48-49.

him from among the vezirs, pashas and statesmen of the period, why would the sultan's choice fall on a member of the religious bureaucracy as his top advisor and major counselor. At the outset, it should be pointed out that it was not the usual practice for a ruler to turn to the *mufti* exclusively for advice in matters of state importance. At the same time, it should be noted that at the highest councils of government this official and other higher *ilmiye* men were normally consulted in conjunction with men experienced in public affairs. But, here men who were more versed in the day-by-day conduct of government business predominated in numbers and final decisions.

Contemporary sources do not provide any direct explanations for Mustafa's unusual departure in selecting his old mentor. But it may be recalled that when the prince was finally elevated to the throne, it was almost as a last resort, having been passed over twice following his father's deposition. Thus, despite his eligibility, his two uncles were preferred to him. At the time of his accession, Mustafa was the oldest member of the Ottoman dynasty, of sound mind and body, available for the succession. His elevation was more a matter of necessity, i.e., law and tradition, not one of choice or preference. It is quite probable that Mustafa had turned to his old tutor partly due to the suspicions he harbored of the loyalty of those who were in power during the reigns of his two predecessors. Those who had managed to deny Mustafa the throne in 1687 and 1691, and advanced the candidacy of his two uncles instead would have discouraged not only Mustafa, but any prince who had the ambition of regaining control of state affairs.

Feyzullah, the new sultan must have expected, would first and foremost have no political ambition for himself but instead would be completely loyal to his person. A sultan bent on taking the reins of power into his own hands would need such loyalty. Furthermore, this ruler must have been encouraged into believing that he was the chosen leader, surely not by the realistic though perhaps ambitious statesmen of the time. Up to that point the Ottomans had sustained some very serious set backs at the hands of the Christian powers. At best, their advice would have been caution and bracing for defense,

not outright confrontation of the kind which Mustafa envisaged at the outset of the reign. It is perhaps someone with the framework of mind and thinking that Feyzullah had, who would in all probability guide and encourage, no matter how unrealistically, the revival of the old Ottoman ideals and precedents to which Mustafa turned. The revived ideology would spur new initiatives and the conjured historical Ottoman heroes would bolster Mustafa's bid for control of the state.

As a student, prince Mustafa must have been taught, among other things: both what was expected of him as an heir-apparent, as the future ruler, and was given as examples the exploits of former warrior-sultans *(gazis)* as historical realizations of the model ruler. Perhaps as a measure of his grandiosity, he took these lessons quite seriously. Early in his reign, however, and unlike Suleyman his great grandfather, Mustafa II insisted upon simplicity of style, foregoing all the luxuries attendant upon a sultan on a campaign footing. To the image of the thrifty warrior, he wanted to add that of the *imam*, the spiritual and moral leader of his flock who had returned to the occasional practice of dispensing justice in person. (1) If not exactly fanatical, he was like all reformers before him, both puritanical and moralistic, forbidding his soldiers the pleasures of camp followers, be they male or female. (2) In short, Mustafa believed that the Ottoman state needed the right leader, who would cleanse it of corruption and nudge it out of a stagnation which had been its lot since it had changed from the pristine by-gone days of the ancient *gazis*. Guided by providence, propped by his mentor, this sultan expected to assure the inevitable material and moral recovery of the Sublime Ottoman state.

R. A. Abou-El-Haj
(Long Beach)

(1) Silihdar, *Nusretname*, I, I, 42/219a.
(2) *Ibid.*, I, II, 146/231b.

LES MILLE ET UNE NUITS ET LES ORIGINES DU THÉÂTRE ARABE

On a souvent écrit que le théâtre arabe avait été entièrement importé d'Europe et que, dès sa naissance au milieu du XIX^e siècle, il s'était borné à adapter des pièces de Shakespeare, de Corneille, de Racine et de Molière. C'est une erreur. De bonne heure, ses animateurs dont la préoccupation majeure était d'intéresser le public à un art nouveau et de lui plaire, lui ont offert des spectacles familiers et s'accordant avec ses goûts d'aventure et de merveilleux. Ils en ont puisé les sujets non dans des œuvres étrangères, mais dans le folklore et dans la littérature arabes. Outre les farces grasses de *Karagöz*, les *Mille et une Nuits* (1) ont été pour eux une source d'inspiration privilégiée. Comment pouvait-il en être autrement ? En effet, aucun ouvrage d'imagination ne répond mieux à la sensibilité et au sentiment populaires. Aucun ne présente une collection aussi riche de récits légendaires, didactiques et humoristiques où se côtoient l'étrange, le fantastique aussi bien que le détail anecdotique, réaliste et même érotique. Aucun livre arabe enfin ne fait revivre sous les couleurs les plus éblouissantes

(1) Sur les *Mille et une Nuits* on trouvera un bon exposé d'E. Littmann (art. *Alf layla wa-layla*) dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., I, 369-375 ; on consultera aussi N. Elisséeff, *Thèmes et motifs des Mille et une Nuits*, Beyrouth, 1949, et Hiam Aboul-Hussein, *Les Mille et une Nuits dans le théâtre égyptien, inspiration arabe et influence française*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Paris, 1968, inédite, 348 p.

les fastes de la civilisation arabo-islamique, brillant d'un exceptionnel éclat dans le Bagdad des ʿAbbâssides, à l'époque du prestigieux Hârûn al-Rashîd, qui a toujours incarné — et incarne encore aujourd'hui — dans l'opinion publique d'Orient et d'Occident l'idéal du souverain musulman. Telles sont essentiellement les raisons qui ont conduit les premiers auteurs dramatiques arabes à emprunter *aux Mille et une Nuits* et à transposer sur la scène quelques épisodes parmi les plus célèbres : *Abû l-Ḥasan ou le Dormeur éveillé*, *Hârûn al-Rashîd et Uns al-Jalîs*, *Khalîfa le Pêcheur*, dont le personnage central sera le calife Hârûn al-Rashîd.

C'est l'histoire d'*Abû l-Ḥasan ou le Dormeur éveillé* (1) que le Libanais Mârûn al-Naqqâsh (2) (1817-1855), le fondateur du théâtre arabe, a choisie pour écrire sa seconde pièce : *Abû l-Ḥasan al-mughaffal aw Hârûn al-Rashîd* (*Abû l-Ḥasan l'étourdi ou Hârûn al-Rashîd*, 1849).

Abû l-Ḥasan est le fils d'un riche négociant de Bagdad. A la mort de son père, il dilapide une grande partie de son héritage avec des amis trop intéressés. Devenu pauvre, il décide de vivre désormais plus sobrement et de ne recevoir à sa table qu'une personne à la fois. Un jour, en se promenant à l'entrée de la ville, il lie connaissance avec un étranger. Il le prend pour un marchand et l'invite à partager son repas. En réalité, il s'agit de Hârûn al-Rashîd qui aime parfois se déguiser pour se faire une idée des dispositions de ses sujets à son égard. Avant de quitter son hôte, le calife, qui a gardé l'incognito, lui demande, selon son habitude, s'il a quelque souhait à formuler et lui promet d'intervenir en sa faveur auprès du commandeur des croyants pour l'exaucer : « Oui, lui confie Abû l-Ḥasan, je voudrais régner, ne serait-ce qu'un jour, afin de me venger de mes voisins qui ne cessent de me chercher

(1) Cf. *Nuits* 153, éd. Imprimerie catholique, Beyrouth, 1889, II, 153 sqq.

(2) Cf. Muḥammad Yûsuf Najm, *Al-masraḥiyya fi-l'adab al-ʿarabî al-ḥadîth*, Beyrouth, 1956, 31-40 et 367-371 ; *id.*, *Mârûn al-Naqqâsh*, Beyrouth, 1961 ; Nabîl Karâma, *Al-masraḥ al-lubnânî wa-âthâruh fi-l masraḥ al-ʿarabî*, Zahle, 1965, 25 sqq. ; Jacob M. Landau, *Études sur le théâtre et le cinéma arabes*, trad. de l'anglais par Francine Le Cleac'h, Paris, 1965, 61-65 ; Atia Abul Naga, *Les sources françaises du théâtre égyptien (1870-1939)*, Alger, 1972, 54-60.

noise. Dès qu'ils me voient accueillir quelqu'un ou qu'ils entendent des chants et de la musique chez moi, ils menacent de me dénoncer au gouverneur *(wâlî)* pour tapage nocturne : ils seraient tellement heureux de me voir infliger une forte amende. »

Sitôt dit, sitôt fait. Ayant mêlé un somnifère à la boisson du jeune homme, Hârûn al-Rashîd le fait transporter, endormi, dans son palais. Abû l-Ḥasan s'y découvre, le lendemain matin, promu à la dignité de calife. Surpris et ravi, le pseudo-prince convoque sur-le-champ son premier vizir, Ja'far le Barmécide : il lui ordonne de faire d'abord administrer quatre cents coups de fouet à ses méchants voisins et remettre ensuite cinq cents dinars à sa mère. Puis il prend part à un festin avant de passer dans la salle des libations. A ce moment, une belle esclave, à l'instigation du vrai calife, glisse dans sa coupe un soporifique dont l'effet immédiat permet opportunément de ramener notre héros chez lui. A son réveil, le malheureux Abû l-Ḥasan donne des signes d'une agitation inquiétante. Ses parents et ses voisins, qui ne sont pas dans le secret, le croient fou. Ils le font enfermer dans un asile d'aliénés. Il n'est libéré que dix jours plus tard, apparemment guéri. Peu de temps après, Abû l-Ḥasan rencontre à nouveau Hârûn al-Rashîd et lui offre à dîner. Voulant lui faire oublier ses déboires, le calife verse un narcotique dans le verre de son compagnon et le fait porter au palais. Là, le commandeur des croyants le récompense fastueusement, comme il se doit.

Tel est le récit des *Mille et une Nuits* dont Mârûn al-Naqqâsh s'est inspiré pour composer sa comédie musicale, qui est divisée en trois actes.

Acte premier. L'action se passe chez Abû l-Ḥasan, bourgeois de Bagdad, naguère cossu, aujourd'hui ruiné. Ayant divorcé depuis peu, il vit très modestement entre sa mère, sa fille Salmâ et son frère cadet Sa'îd, qui le méprisent à cause de la situation difficile où sa prodigalité les a tous réduits. Abû l-Ḥasan se prend à rêver : « Ah ! si j'étais calife, je livrerais au bourreau Ṭahâ, l'imâm de la mosquée, et ses quatre acolytes ». Il s'agit des amis qui ne le quittaient pas quand il était riche,

mais qui l'ont abandonné depuis qu'il a perdu sa fortune. Il est pauvre, mais jouisseur : s'il désire tant régner, c'est surtout — il en fait confidence à son valet ʿUrqûb — pour satisfaire ses plaisirs : les mets délicats, les vins capiteux, le chant, les femmes. Il s'est justement épris d'une jeune fille, Daʿd (1), qui a le même âge que sa fille. Mais elle lui préfère son frère Saʿîd, tandis que Salmâ est amoureuse d'un certain ʿUthmân. Le calife Hârûn al-Rashîd et son vizir Jaʿfar sont eux aussi au courant de la situation familiale d'Abû l-Ḥasan. Déguisés en derviches, ils veulent s'amuser à ses dépens : ils décident de le mettre sur le trône pendant vingt-quatre heures, avec la complicité de ʿUrqûb.

Second acte. Reprenant ses esprits dans le palais royal, où il a été transporté endormi, Abû l-Ḥasan a du mal à croire à la réalité de sa nouvelle condition. ʿUrqûb, devenu pour la circonstance son vizir, le persuade qu'il est bien le commandeur des croyants. Sur ces entrefaites, le pseudo-calife reçoit deux derviches qui ne sont autres que Hârûn al-Rashîd et Jaʿfar. Il demande au premier de tirer son horoscope. Le faux devin lui annonce que le roi de Perse est sur le point d'investir Bagdad. Cette nouvelle plonge le pusillanime Abû l-Ḥasan dans le désespoir. Malgré la menace ennemie, Abû l-Ḥasan se prépare à assister au banquet que la reine Zubayda (2) offre en son honneur.

Jaʿfar donne audience à deux plaignants, qui lui font part de l'opposition d'Abû l-Ḥasan à leur mariage avec Daʿd et Salmâ : ce sont Saʿîd et ʿUthmân. Le vizir accueille favorablement leur requête et promet d'intervenir en leur faveur auprès de Hârûn al-Rashîd. Or, voici le pseudo-calife, Abû l-Ḥasan, qui à la demande de Hind, la belle suivante de Zubayda, autorise les quatre jeunes gens à se marier le jour même et accorde à chaque fiancée une bourse de mille dinars comme cadeau de noces. Puis, il ordonne de donner le fouet à l'imâm

(1) Ce prénom féminin, aujourd'hui inconnu dans le monde arabe, est emprunté par al-Naqqâsh à la poésie arabe archaïque, tout comme celui de Salmâ.

(2) Il s'agit de l'épouse favorite de Hârûn al-Rashîd.

et à ses adjoints. Cependant, convaincu que l'armée des Perses va envahir son royaume, Abû l-Ḥasan, sur les conseils pressants de l'un des faux derviches, s'apprête à fuir, travesti en femme. Mais dès qu'il voit apparaître le chœur venu l'inviter au festin de la reine, il décide de rester.

Troisième acte. A son retour du pèlerinage de La Mecque, la mère d'Abû l-Ḥasan est désagréablement surprise de ne trouver chez elle personne pour l'accueillir. Elle ignore que deux de ses enfants sont occupés par les préparatifs de leur mariage et que le troisième est devenu... calife ! Mais voilà qu'Abû l-Ḥasan est ramené, endormi, du palais royal à son domicile. Sitôt réveillé, se croyant toujours calife, il se met à appeler ses serviteurs, à la stupéfaction de son entourage qui est persuadé qu'il a perdu la raison. Heureusement, Hârûn al-Rashîd et Ja'far interviennent à point : ils expliquent le stratagème qu'ils ont imaginé pour exaucer le vœu d'Abû l-Ḥasan et, estimant que celui-ci mérite, après tant de déboires, une récompense, ils font pleuvoir une pluie d'or sur lui et sur tous les participants de cette folle journée.

Comparée au récit des *Mille et une Nuits*, la comédie d'al-Naqqâsh fait apparaître des analogies en ce qui concerne le thème général et les situations. Le sujet montre en effet la parenté des deux intrigues : le rêve vécu du bourgeois devenu momentanément calife pour se venger de voisins importuns. Mais ces ressemblances sont peu de chose à côté des différences qui séparent les deux textes, l'auteur dramatique ayant enrichi l'histoire d'Abû l-Ḥasan de nombreux éléments personnels ou empruntés à plusieurs sources. Il a pratiqué le procédé de la contamination, dont la plupart de ses successeurs useront du reste, sans toutefois, on le verra plus loin, que la profonde originalité d'al-Naqqâsh puisse être contestée.

Certes, il doit beaucoup à la fable des *Mille et une Nuits*. Il en conserve les quatre principaux personnages : Abû l-Ḥasan, sa mère, Hârûn al-Rashîd et Ja'far. Mais il leur accorde une place plus large. Ainsi, le vizir n'intervient qu'une fois dans le conte, lors de la séance du Conseil, alors qu'il est présent du début à la fin de la pièce. On le voit discuter, plaisanter, décider,

récompenser généreusement ceux qui ont pu offrir, malgré eux, quelques heures de plaisir à son maître, Hârûn al-Rashîd. Il est en cela fidèle à l'image que la tradition populaire a conservée de lui : conseiller sage et avisé du calife, spirituel et fastueux. Plus important encore est le rôle que joue Hârûn al-Rashîd dans la comédie. Le titre de la pièce éclaire d'ailleurs l'intention de l'auteur de lui réserver une place au moins égale à celle d'Abû l-Ḥasan. En fait, il y occupe la première : on le voit en compagnie de Ja'far, bien sûr, mais aussi au milieu de son harem et de ses familiers : la reine Zubayda, le poète Abû Nuwâs (1), le musicien Isḥâq al-Mawṣîlî et plusieurs des chanteuses célèbres dont les poètes de l'époque 'abbâsside ont vanté les mérites : Hind, Lubnâ, Qût al-Qulûb. L'aventure burlesque d'Abû l-Ḥasan s'encadre ainsi dans une large évocation mi-historique, mi-légendaire. Le Bagdad des VIII^e^ et IX^e^ siècles, la cour de Hârûn al-Rashîd revivent dans cette fresque, vraisemblable en général, sinon exacte dans les détails. Mârûn al-Naqqâsh ajoute même plusieurs traits de caractère au personnage des *Mille et une Nuits*. Le calife n'est pas seulement le souverain soucieux de faire régner l'ordre et la justice parmi ses sujets. C'est aussi un mystificateur impénitent qui, déguisé en derviche, se plaît surtout à s'amuser aux dépens du pauvre Abû l-Ḥasan. En outre, c'est un jouisseur, aimant la bonne chère, les vins, les femmes, alors que, dans les *Mille et une Nuits*, il est toujours présenté comme un musulman pieux, un *ḥâjj* « qui ne boit jamais (2). Du moins l'auteur dramatique a-t-il su lui rendre l'élégance, la générosité et le beau parler dont le pare la légende.

Si la mère d'Abû l-Ḥasan apparaît, dans la pièce comme dans le conte, sous les traits d'une vieille femme malheureuse et criarde, en revanche son fils, en passant sur scène, est devenu un tout autre personnage. Ce n'est plus le jeune homme intelligent, désabusé, mûri par l'expérience des *Mille et une*

(1) Sur la place de Abû Nuwâs dans les *Mille et une Nuits*, cf. *Enc. Isl.*, nouv. éd., I, 148 et références.

(2) Ce portrait n'est évidemment pas celui du personnage historique. Cf. à ce sujet l'opinion motivée d'Ibn Khaldûn, *Kitâb al-'Ibar*, éd. de Beyrouth, 1967, I, 26.

Nuits, mais un être plutôt misérable ; il est pauvre, mais sensuel, il désire avoir un toit confortable et une table bien garnie ; il est divorcé, âgé, père de famille et il veut mettre dans son lit une jeune et ravissante vierge. Promu pour un jour à la dignité de calife, il se montre faible, peureux, grotesque, — pitoyable marionnette dont les faux derviches et ʿUrqûb tirent les ficelles avec un plaisir évident. Il est facile de montrer tout ce qui distingue le personnage de la pièce de celui du conte. Certes, au moment de leur réveil au palais, tous deux manifestent bruyamment leur admiration et leur inquiétude devant une situation inattendue. Mais dès qu'il se croit devenu réellement calife, chacun d'eux réagit d'une manière différente. Dans les *Mille et une Nuits*, Abû l-Ḥasan prend son rôle au sérieux : il préside le Conseil, rend des sentences, tance sévèrement le vizir Jaʿfar qui doit sans broncher exécuter les décisions de son maître. Le héros d'al-Naqqâsh est au contraire un personnage falot, couard et stupide. Qu'une belle esclave s'avise de lui faire les yeux doux, le voilà qui se met à signer tous les documents qu'on lui présente, à commencer par l'acte de mariage de son frère avec la jeune fille dont il désirait précisément faire son épouse. Dès qu'il se trouve à l'intérieur du harem, il tombe au plus profond de la pitrerie. Plus tard, il est malade d'inquiétude à la pensée d'avoir à affronter un ennemi imaginaire, il se travestit en femme et se dispose à prendre la fuite. Enfin, il ne comprend pas, contrairement au personnage du conte, sa mésaventure et reste en proie au doute presque jusqu'à la fin de la pièce. En fait, le héros d'al-Naqqâsh doit surtout faire rire les spectateurs : c'est un bonhomme pitoyable et comique auquel un instant la chance sourit avant de l'abandonner. Son comportement ridicule et extravagant permet à l'auteur de dénoncer des défauts qu'Abû l-Ḥasan partage avec bon nombre de ses contemporains : la prodigalité du chef de famille, cause de la misère des siens, l'abus des boissons alcoolisées et des stupéfiants, la liberté des mœurs, les pratiques superstitieuses, le conflit des consciences et les complications sentimentales aboutissant au craquement des cadres sociaux. Sans s'attaquer ouvertement à un vice

précis, Mârûn al-Naqqâsh signale au passage certaines tares dont souffrait une partie de la société arabe de son temps.

A côté de ces quatre personnages du conte dont il a modifié les caractères, l'auteur dramatique en a créé cinq autres : le valet 'Urqûb, malin et non sans esprit, dévoué mais canaille à l'occasion, timoré mais hardi lorsqu'il est sûr de l'impunité ; et les deux couples de jeunes amoureux : Da'd et Sa'îd, Salmâ et 'Uthmân. Cette création originale s'explique-t-elle, comme on l'a écrit (1), par le désir d'al-Naqqâsh de faire sortir Abû l-Ḥasan de son cadre légendaire et de lui prêter des sentiments humains tels que l'estime, l'amour, la jalousie ? Cela paraît d'autant plus invraisemblable que le héros de la pièce, devenu calife, n'a d'yeux que pour les belles esclaves de son harem et se soucie si peu des histoires de mariage qui préoccupent sa famille qu'il n'hésite pas un seul instant à signer l'acte de mariage qui consacre l'union des deux couples. En réalité, en inventant ces quatre personnages, al-Naqqâsh s'est souvenu encore une fois de Molière qui lui avait fourni le sujet de sa première pièce, *al-Bakhîl (L'Avare)*, représentée deux ans plus tôt. Ici et là, le canevas est à peu près le même : un père amoureux, quatre jeunes gens qui font des projets de mariage : d'un côté, Élise et Valère, Mariane et Cléante ; de l'autre, Da'd et Sa'îd, Salmâ et 'Uthmân. Par ailleurs, Abû l-Ḥasan a, comme Harpagon, l'intention d'épouser une jeune fille beaucoup moins âgée que lui ; il s'entretient à ce sujet avec son cadet, alors que ce dernier croit que son frère va la lui proposer en mariage. Toute la scène reproduit la scène 4 de l'acte 1 de *L'Avare*. Mais là s'arrête le parallélisme entre les situations et les personnages. Si Abû l-Ḥasan fait vivre chichement les siens, ce n'est pas parce qu'il est avare, mais parce qu'il est devenu pauvre. Il désire convoler en secondes noces, car il est divorcé, non veuf comme le héros de Molière. Certes, il se déclare épris de Da'd, mais il ne manifeste pas la comique naïveté du vieillard amoureux qui se croit encore capable de plaire à une jeune fille. Surtout, il n'a ni l'humeur inquiète et soupçonneuse du thésauriseur, ni les raffinements d'économie

(1) Cf. Najm, *Al-masraḥiyya...*, 370.

du riche bourgeois parisien, tenu par sa condition à un certain train de vie, mais s'ingéniant constamment à rogner les dépenses.

Pour assurer le succès de sa pièce, al-Naqqâsh comptait, bien sûr, sur l'histoire amusante d'Abû l-Ḥasan, mais aussi sur la mise en scène, le chant, la musique et le comique qu'il prêtait à ses personnages.

A vrai dire, le décor de la pièce, la deuxième représentée en arabe, au domicile de l'auteur, faute de salle de spectacle à cette époque-là, est réduit à sa plus simple expression : quelques planches de bois et des rideaux de toile pour situer la scène. Les indications scéniques sont aussi rudimentaires : au premier et au troisième acte, qui se déroulent chez Abû l-Ḥasan, « une modeste maison de Bagdad » ; pour le second, dont l'action se passe au palais du calife, même imprécision : « une salle royale, habits de souverain, sceptre et couronne » (1). On est évidemment loin des tableaux somptueux des *Mille et une Nuits* où l'on voit Abû l-Ḥasan accueillir son hôte royal dans une maison cossue et lui offrir un repas servi dans de la vaisselle d'argent et plus tard, devenu calife, émerveillé devant le faste des appartements, le luxe du mobilier, le déploiement brillant et coloré des costumes, dont le conteur populaire donne de longues et minutieuses descriptions. Ne pouvant pour des raisons matérielles reconstituer sur scène l'apparat de la cour ʿabbâsside, Mârûn al-Naqqâsh a imaginé pour les acteurs des costumes somptueux, mais de haute fantaisie : le calife, par exemple, dont l'habillement est inspiré du costume traditionnel des nobles orientaux, se voit en outre attribuer comme signes de sa dignité une couronne et un sceptre qui ressemblent singulièrement à ceux des rois de France !

Si le décor et la mise en scène ne parviennent pas à faire de la pièce une œuvre à grand spectacle, le chant et la musique y contribuent largement. Leur part est en effet sinon prépondérante, du moins très importante. Pour satisfaire les goûts de son public et le bien disposer à écouter avec faveur l'histoire d'Abû l-Ḥasan et de Hârûn al-Rashîd, Mârûn al-Naqqâsh

(1) Cf. Hiam Aboul-Hussein, *op. cit.*, 28.

lui fait entendre pas moins de quatre-vingt-treize chansons dont bon nombre étaient des mélodies très en vogue dans le Proche-Orient au milieu du XIX^e siècle. Certains de ces airs étaient chantés par Abû l-Ḥasan lui-même, promu en l'occurrence au rôle de jeune premier, les autres par le chœur, composé de chanteurs.

Désireux d'offrir à ses contemporains une œuvre pleine de vie et de gaieté, Mârûn al-Naqqâsh a multiplié les détails comiques. Le comique réside à la fois dans les caractères (Abû l-Ḥasan, homme d'âge mûr, se propose néanmoins d'épouser une jeune fille qui est du même âge que sa fille ; devenu momentanément calife, il se montre naïf, poltron, lâche devant le danger), dans les situations (Hârûn al-Rashîd et son vizir Ja'far s'accoutrent en derviches pour berner Abû l-Ḥasan ; celui-ci, convaincu de l'arrivée imminente de l'armée perse, se travestit en femme avant de prendre la fuite) et surtout dans le langage (jeux de mots, prononciation défectueuse de termes entraînant des quiproquos cocasses, expressions dont la répétition provoque des éclats de rire) : autant de plaisanteries, les unes tombées depuis longtemps dans le domaine public grâce aux *Mille et une Nuits* et aux farces de *Karagöz*, les autres empruntées à Molière dont l'auteur était un fervent admirateur, mais toutes destinées à amuser un public avide de fantaisie.

Dégagée de l'appareil burlesque qui l'accompagne, du chant et de la musique, *Abû l-Ḥasan al-mughaffal aw Hârûn al-Rashîd* constitue un document intéressant de l'époque : les nombreuses allusions que l'auteur fait à la permanence des pratiques superstitieuses, à la liberté des mœurs, à la désunion familiale provoquée par l'imprévoyance des parents en font une pièce d'actualité, une satire à peine voilée contre les travers de la société arabe au milieu du XIX^e siècle. Que l'impression d'ensemble produite par cette comédie soit, en définitive, toute différente de celle que laisse le conte des *Mille et une Nuits*, qui en est pourtant la principale source d'inspiration, c'est la preuve que Mârûn al-Naqqâsh, en vrai homme de théâtre, a su montrer son originalité jusque dans l'imitation.

*
* *

Après Mârûn al-Naqqâsh, le Syrien Aḥmad Abû Khalîl al-Qabbânî [1] (1833-1902) est certainement l'homme qui a fait le plus pour implanter le théâtre dans le Proche-Orient. Attiré par une vocation irrésistible, il s'associe avec quelques comédiens amateurs et il fait construire une salle à Damas, grâce à la protection bienveillante et efficace du gouverneur turc de la province, Midḥat Pacha ; il y donne vers 1878 ses premières pièces : *Nâkir al-jamîl (l'Ingrat), al-Shaykh Waḍḍâh wa Misbâḥ wa Qût al-arwâḥ (le cheikh Waḍḍâh, Misbâḥ et Qût al-arwâḥ)*, crée à cette occasion une mise en scène, des décors et des costumes, accompagne chaque représentation de chant et de musique. Encouragé par un public séduit d'emblée, il s'attelle à une troisième pièce dont le sujet est emprunté cette fois aux *Mille et une Nuits* et qui sera : *Riwâyat Hârûn al-Rashîd ma' al-amîr Ghânim (Hârûn al-Rashîd et l'émir Ghânim)*. Mal lui en prend. Son initiative déchaîne les invectives des farouches défenseurs des gloires islamiques. La présentation sur scène d'un souverain aussi prestigieux que le calife 'abbâsside leur apparaît, en effet, comme un sacrilège. Là-dessus, les ultras orthodoxes, qui condamnent le théâtre en lui-même, dénoncent le caractère immoral de pareilles exhibitions, organisent des manifestations publiques contre le coupable et interviennent auprès du sultan de Turquie, commandeur des croyants, pour faire cesser le scandale. Les incidents se succèdent, chaque représentation dégénère en bagarre. En 1884, 'Abd-ul-Ḥamîd ordonne la fermeture du théâtre d'al-Qabbânî qu'une foule surexcitée pille et incendie. L'auteur dramatique quitte alors son pays pour s'établir en Égypte, où il poursuit une carrière plus paisible et brillante.

De 1884 à 1900, il donne à Alexandrie, au Caire et dans presque toutes les villes de quelque importance cent-cinquante représentations, ce qui est important pour l'époque. Sa culture, essentiellement arabo-turque, sa passion pour le métier, son

(1) Cf. Najm, *Al-masraḥiyya...*, 61-67 et 115-124 ; *id.*, *Al-shaykh Aḥmad Abû Khalîl al-Qabbânî*, Beyrouth, 1963 ; J. M. Landau, *op. cit.*, 70-71 ; Atia Abul Naga, *op. cit.*, 129-159.

sens de l'initiative en font le véritable animateur du théâtre arabe à la fin du XIX^e siècle.

Ses pièces, qui sont pour la plupart inspirées de l'histoire, de la légende et du folklore arabes (*ʿAntar, Majnûn Laylâ (Le Fou de Laylâ), Wallâda aw ʿiffat al-muḥibbîn (Wallâda ou les Amants chastes)*, etc.) sont des œuvres à grand spectacle, dans lesquelles la part du chant et de la musique est prépondérante. Elles sont propres à satisfaire les goûts de grandeur, de faste et de merveilleux d'un peuple qui, subissant alors l'occupation étrangère, vient retrouver au théâtre le souvenir de son passé glorieux, des vertus de l'Islam et des Arabes qu'incarnent au plus haut point des héros comme ʿAntar et Hârûn al-Rashîd. C'est dans cet esprit qu'al-Qabbânî puise dans les *Mille et une Nuits* pour écrire trois de ses pièces : *Hârûn al-Rashîd maʿa Uns al-Jalîs (Hârûn al-Rashîd et ʿUns al-Jalîs), Riwâyat al-ʾamîr Maḥmûd najl shâh al-ʿAjam (L'Émir Maḥmûd, fils du shah de Perse)*, qui voient le jour à Alexandrie respectivement le 23 juin et le 8 juillet 1884 et *Hârûn al-Rashîd maʿa-l-amîr Ghânim ibn Ayyûb wa-Qût al-Qulûb* (1) *(Hârûn al-Rashîd, l'émir Ghânim ibn Ayyûb et Qût al-Qulûb)* en 1890. La première semble la plus significative de son art dramatique. Elle s'inspire d'un conte que Shéhérazade, tout au début de ses veillées, imagine à l'intention de son royal époux : *Histoire des deux vizirs où il est question de ʿUns al-Jalîs* (2).

Le gouverneur de Baṣra, Muḥammad ibn Sulaymân al-Zînî, a deux vizirs (3), al-Faḍl ibn Khâqân et al-Muʿîn ibn Sâwâ. Ils sont très différents l'un de l'autre et, de ce fait, entretiennent de mauvais rapports : le premier est loyal, juste et généreux, le second fourbe, perfide et méchant. Un jour, le gouverneur charge al-Faḍl, qui a toute sa confiance, de lui acheter une esclave, la plus belle et la plus instruite qui soit au monde. Le vizir ne tarde pas à découvrir la perle rare : elle s'appelle

(1) Ces pièces ont été éditées par M. Y. Najm, *Al-Shaykh Aḥmad Abû Khalîl al-Qabbânî*, Beyrouth, 1963.

(2) *Nuits* 45.

(3) En réalité, ce sont ses secrétaires généraux. Le premier de ces personnages appartient à une famille originaire du Khurâsân, qui a donné plusieurs vizirs et secrétaires de l'époque ʿabbâsside. Cf. *Enc. Isl.*, nouv. éd., III, 847-848.

Uns al-Jalîs (« *Le réconfort de son compagnon* »). Le marchand, en lui cédant la ravissante jeune fille contre une forte somme, recommande à al-Faḍl de la garder quelques jours chez lui pour qu'elle puisse se reposer de son voyage avant d'être présentée à son maître. Cette précaution se révèle désastreuse, car le fils du vizir, ʿAlî Nûr al-dîn, succombant au charme de Uns al-Jalîs, lui fait subir les derniers outrages. Désespoir de son père qui craint que son rival al-Muʿîn n'apprenne cet accident et n'en informe le gouverneur. Sa femme lui conseille de substituer à Uns al-Jalîs une autre esclave. Mais al-Faḍl meurt avant d'avoir réalisé ce projet. Son fils s'empresse de dilapider sa fortune. Victime de sa prodigalité, il ne lui reste en fin de compte que Uns al-Jalîs pour tout bien. Celle-ci lui propose de la vendre afin d'éviter la ruine complète. ʿAlî Nûr al-dîn l'emmène donc au marché. Or, al-Muʿîn, qui est déjà au courant de l'affaire, se présente pour acheter la belle esclave. Refus de ʿAlî Nûr al-dîn. D'où vive altercation entre les deux hommes. Après quoi, le vizir se précipite chez Muḥammad ibn Sulaymân, les habits souillés, se plaignant d'avoir été molesté, alors qu'il se proposait d'acquérir Uns al-Jalîs pour le compte de son maître. Furieux, le gouverneur ordonne l'arrestation immédiate de ʿAlî Nûr al-dîn et la destruction de sa maison.

Averti opportunément, le jeune homme quitte Baṣra pour Bagdad, en compagnie de Uns al-Jalîs. Les deux jeunes gens parviennent sans encombre à Dâr as-Salâm et trouvent refuge chez Ibrâhîm, un brave jardinier, qui veille sur la résidence de Hârûn al-Rashîd. Intrigué de voir la nuit son palais illuminé, le calife, accoutré en pêcheur, s'y rend avec son vizir Jaʿfar et son porte-glaive Masrûr, également déguisés pour la circonstance. Il offre du poisson aux hôtes de son jardinier. ʿAlî Nûr al-dîn sympathise vite avec le pseudo-pêcheur. Il lui raconte son histoire et, constatant que Uns al-Jalîs lui plaît, il le prie de l'accepter. Touché par tant de magnanimité, Hârûn al-Rashîd, qui s'est fait reconnaître entre-temps, juge sévèrement l'attitude de son représentant à Baṣra. Il décide de le destituer sur-le-champ et il nomme à sa place le jeune ʿAlî. Ce dernier retourne aussitôt dans sa ville natale, porteur des instructions de Hârûn al-Rashîd

à Muḥammad ibn Sulaymân. Mais al-Mû'în réussit à convaincre son maître qu'il s'agit là d'une supercherie. 'Alî Nûr al-dîn est jeté en prison et, un mois plus tard, il est sur le point d'être exécuté, quand l'envoyé du calife, Ja'far, survient fort à propos. Il le fait libérer et il conduit Muḥammad ibn Sulaymân et al-Mu'în à Bagdad. Le vizir est condamné à mort, tandis que le gouverneur obtient un sursis. Hârûn al-Rashîd offre le poste de Baṣra à 'Alî Nûr al-dîn qui le refuse, préférant vivre désormais aux côtés du commandeur des croyants, dont il a pu apprécier l'esprit de justice.

C'est de ce long récit, marqué de nombreuses péripéties, qu'al-Qabbânî a tiré sa pièce, *Hârûn al-Rashîd et Uns al-Jalîs* qui est divisée en cinq actes.

Premier acte. Le gouverneur Muḥammad ibn Sulaymân tient conseil, assisté de ses deux plus proches collaborateurs. Désolé d'avoir perdu sa favorite Ward al-Jinân, il charge al-Faḍl de lui trouver une femme capable de la lui faire oublier. Ce témoignage de confiance ne plaît guère à son rival, al-Mu'în. Al-Faḍl achète Uns al-Jalîs et la garde chez lui pendant quelques jours. Mais son fils, 'Alî Nûr al-dîn, voit la ravissante jeune fille et c'est le coup de foudre. A l'instigation de la belle esclave, l'impétueux jeune homme feint d'être devenu fou d'amour. Pour l'aider à guérir, son père se résigne à la lui abandonner. Or, al-Mu'în apprend qu'al-Faḍl retient Uns al-Jalîs chez lui. Il lui demande de la remettre immédiatement au gouverneur. Appréhendant le courroux de son maître, le malheureux ad-Faḍl se hâte de disparaître, tandis que 'Alî et Uns al-Jalîs s'enfuient vers Bagdad. Ils échappent ainsi à la vengeance d'Ibn Sulaymân dont les gardes viennent détruire la maison du vizir félon et conduire en prison les femmes de son harem.

Second acte. Réfugiés dans les jardins du palais, 'Alî Nûr al-dîn et Uns al-Jalîs, qui meurent de faim, cherchent à se nourrir en pêchant. Survient alors Ibrâhîm. Ému par leur dénuement, il conduit chez lui les deux jeunes gens et leur offre un festin fastueux. Rien n'y manque : bonne chère, vin, chant et musique. A ce moment arrive Hârûn al-Rashîd, entouré

de son vizir Ja'far, de son porte-glaive Masrûr et d'une brillante escorte de gardes armés. 'Alî Nûr al-dîn lui expose les malheurs qui se sont abattus sur lui et sa famille. Le calife ordonne à Ja'far d'écrire immédiatement au gouverneur de Baṣra pour qu'il rende à al-Faḍl ses biens et sa charge et qu'il se présente en personne devant lui, en compagnie d'al-Mu'în.

Troisième acte. Muḥammad ibn Sulaymân fait subir à al-Faḍl un interrogatoire, en présence d'al-Mu'în. Celui-ci excite la colère du gouverneur contre son ancien vizir, qui tente d'obtenir le pardon de son maître. Sur ces entrefaites, 'Alî Nûr al-dîn arrive de Bagdad pour remettre à Muḥammad ibn Sulaymân le message du calife. Mais al-Mu'în en conteste l'authenticité et il demande au gouverneur l'autorisation d'adresser une lettre au vizir Ja'far pour vérifier la véracité du document.

Quatrième acte. Prisonniers du roi, al-Faḍl, 'Alî Nûr al-dîn et les femmes du harem lancent de leur cellule de violentes imprécations contre leur ennemi al-Mu'în dont l'hostilité les a réduits à un sort aussi funeste. Al-Faḍl tente encore une fois de fléchir son maître. Mais al-Mu'în, révélant sa nature pernicieuse et maléfique, remet au gouverneur une lettre par laquelle Ja'far dément avoir confié un message à 'Alî Nûr al-dîn. Furieux, Muḥammad ibn Sulaymân ordonne de conduire à la potence al-Faḍl et son fils. C'est alors que Ja'far apparaît. Aussitôt, les lamentations du chœur laissent place à des chants d'allégresse en l'honneur de l'envoyé du calife, garant de la justice et du droit.

Cinquième acte. Tous les acteurs du drame, réunis au palais de Hârûn al-Rashîd, attendent la sentence du calife que Muḥammad ibn Sulaymân et al-Mu'în s'efforcent longtemps d'apitoyer. Mais celui-ci ne se laisse pas émouvoir. Il les condamne l'un et l'autre à la prison perpétuelle et il nomme al-Faḍl gouverneur de Baṣra. Le chœur entonne les louanges de Hârûn al-Rashîd et... du Khédive d'Égypte Tawfîq !

Certes, al-Qabbânî doit beaucoup au récit des *Mille et une Nuits*. L'histoire qu'il développe sur scène est proche du conte.

Le cadre et les personnages sont rigoureusement identiques. Mais les événements ne se déroulent ni suivant le même processus, ni suivant le même rythme. Dans les *Mille et une Nuits*, de longs développements sont consacrés au dialogue entre l'acquéreur de Uns al-Jalîs et le marchand, au viol de la belle esclave par ʿAlî Nûr al-dîn, à la mort d'al-Faḍl, au deuil des habitants de Baṣra, au comportement de ʿAlî Nûr al-dîn après le décès de son père et à sa ruine, conséquence de sa dissipation, à ses malheurs à partir du moment où il refuse de se séparer de Uns al-Jalîs, le seul bien qui lui reste. On chercherait en vain tous ces épisodes dans la pièce. Al-Qabbânî les a supprimés sans doute pour ne pas disperser l'attention des spectateurs. La portée morale de l'aventure de ʿAlî Nûr al-dîn n'y est pas non plus soulignée comme dans le conte des *Mille et une Nuits*, qui vise notamment à dénoncer les effets néfastes de la prodigalité. Al-Qabbânî a construit son intrigue en choisissant un petit nombre de faits qui se développent moins selon la logique interne de la vraisemblance que selon la volonté de l'auteur de produire un pathétique brutal. D'où la multiplication des coups de théâtre et les péripéties romanesques ou mélodramatiques : le gouverneur de Baṣra demande à al-Faḍl de lui acheter une esclave parce qu'il a perdu sa favorite Ward al-Jinân ; ʿAlî Nûr al-dîn, à l'instigation de Uns al-Jalîs, feint d'être devenu fou d'amour pour garder la jeune fille auprès de lui ; al-Faḍl ne meurt pas après le viol de la belle esclave par son fils ; il prend la fuite, il est arrêté, condamné, il va être exécuté, quand l'arrivée de Jaʿfar le sauve miraculeusement — lui et son fils — de la potence ; à la fin, Hârûn al-Rashîd le nomme gouverneur de Baṣra à la place de Muḥammad ibn Sulaymân, tant il est vrai que les bons sont toujours récompensés...

En modifiant certaines données du conte tant au point de vue de la conduite de l'intrigue que du comportement des personnages, al-Qabbânî a abouti — consciemment ou non — à accélérer l'action. En effet, le mouvement, malgré les fréquentes interventions du chœur, les longues lamentations ou les chants d'allégresse, ne se ralentit pour ainsi dire jamais : la haine acharnée d'al-Muʿîn oblige al-Faḍl, ʿAlî Nûr al-dîn et Uns

al-Jalîs à chercher constamment à se mettre à l'abri de ses mauvais coups et la nécessité de se défendre contre cet ennemi implacable est une source de rebondissements. D'un acte à l'autre, la tension ne décroît pas. Le spectateur assiste au déroulement rapide de l'intrigue et à la succession de scènes romanesques et mélodramatiques : fuite précipitée d'al-Faḍl, de son fils et de Uns al-Jalîs, rencontre des deux jeunes gens avec le jardinier Ibrâhîm dans le parc du palais, arrivée inopinée de Hârûn al-Rashîd, requête de ʿAlî Nûr al-dîn au commandeur des croyants, etc. Le mouvement devient, il est vrai, plus lent à la fin de la pièce, qui est chargée d'interminables tirades de Muḥammad ibn Sulaymân, d'al-Faḍl et d'al-Muʿîn, ainsi que d'hymnes à la gloire de Hârûn al-Rashîd et du Khédive Tawfîq. Néanmoins, on aurait tort de chercher dans la pièce d'al-Qabbânî le souci d'une action logiquement conduite. Sans doute y trouve-t-on l'intrigue obligatoire. Mais le sort des amours de ʿAlî Nûr al-dîn et de Uns al-Jalîs n'est pas ce qui préoccupe le plus l'auteur, qui les relègue d'ailleurs au second plan. En réalité, *Hârûn al-Rashîd et Uns al-Jalîs* n'est qu'une suite de scènes mélodramatiques, cousues les unes aux autres sans grande rigueur et destinées avant tout à faire ressortir l'esprit de justice qui anime le calife ʿabbâsside et aussi le Khédive d'Égypte. Le lien qui rattache les différents épisodes à l'intrigue proprement dite est très lâche ; il s'amenuise parfois jusqu'à devenir invisible. Al-Qabbânî a usé ici d'une liberté semblable à celle des *Mille et une Nuits*.

En tout cas, sa fantaisie s'est exercée aux dépens de l'intérêt dramatique. Ses personnages, peu complexes, n'éprouvent pas le besoin de s'analyser. Des deux héros qui donnent à la pièce son titre, Harûn al-Rashîd est fort éloigné du souverain intelligent, juste, bienveillant, ennemi de toute affectation des *Mille et une Nuits*, qui se déguise souvent pour mieux connaître la vie réelle de ses sujets et pouvoir venir ainsi en aide aux plus malheureux d'entre eux. Ce n'est plus ici l'humble pêcheur qui offre sa marchandise aux hôtes de son jardinier, qui parle en homme du peuple simple, serviable, discret. Al-Qabbânî a remplacé cette apparition sans faste par un tableau haut en couleurs. Au second acte, le calife fait son entrée, vêtu d'un

costume somptueux, suivi d'une brillante escorte. Il s'exprime, agit, décide en monarque conscient de son droit quasi divin. Uns al-Jalîs, elle, est la belle esclave qui inspire une violente passion au fils du vizir. Là se limite son rôle. Certes, comme dans le conte, c'est elle qui provoque le drame. Mais le narrateur des *Mille et une Nuits* s'étend longuement sur son éducation, son intelligence, son esprit. Caché dans un arbre du parc, le calife entend Uns al-Jalîs chanter en s'accompagnant du luth d'Isḥâq al-Mawṣîlî. Il est émerveillé par la beauté de sa voix et par son talent musical. Il désire l'écouter encore et il l'emmène dans son palais, après avoir remis à ʿAlî Nûr al-dîn le message destiné au gouverneur de Baṣra. La belle chanteuse n'oublie pas pour autant son amoureux puisque, un mois plus tard, elle demande à Hârûn al-Rashîd de s'assurer du sort de ʿAlî Nûr al-dîn qui ne lui a pas donné signe de vie. C'est sur ses instances que le calife dépêche à Baṣra son vizir Jaʿfar dont l'arrivée inopinée sauve le malheureux jeune homme d'une mort certaine. Rien de tel dans la pièce d'al-Qabbânî, où Uns al-Jalîs ne prend aucune initiative : l'inquiétude n'effleure pas son esprit au sujet de ʿAlî Nûr al-dîn, alors qu'elle est la cause de son malheur.

Le personnage de ʿAlî Nûr al-dîn n'est pas non plus aussi nuancé que dans les *Mille et une Nuits*, où il apparaît d'abord comme le fils d'un haut dignitaire, fier et impulsif, qui s'approprie de force la belle esclave qu'il trouve à son goût. C'est aussi un jeune homme qui attire la sympathie par son extrême jeunesse : sa générosité lui fait certes perdre rapidement sa fortune, mais lui gagne aussi l'estime de Hârûn al-Rashîd. Sa grandeur d'âme se précise lorsqu'il offre au calife, déguisé en pêcheur, le seul bien qu'il possède encore, son esclave Uns al-Jalîs. Le héros d'al-Qabbânî a une personnalité moins riche et, en tout cas, moins nettement accusée. C'est un jeune amoureux, qui n'a d'autre emploi que d'aimer la séduisante Uns al-Jalîs. S'il sait plaider avec chaleur sa cause devant le calife, il se montre cependant plus calme, plus raisonnable.

Enfin, on relève autant de différences chez les deux vizirs. Suivant les données du conte, al-Qabbânî met l'accent sur le farouche antagonisme des personnages. Mais si son al-Muʿîn

apparaît comme le symbole du mal, al-Faḍl est un personnage à la fois plus sympathique et plus bienveillant que dans les *Mille et une Nuits*. Son chagrin de voir son fils fou d'amour pour la belle esclave nous laisse entrevoir un amour paternel profond et respectable. Il est toutefois timoré et n'a même pas le courage d'affronter Muḥammad ibn Sulaymân qui réclame Uns al-Jalîs ; au lieu de prendre ses responsabilités, il s'enfuit, abandonnant ainsi sa famille à la vengeance du gouverneur. Cette attitude est évidemment indigne d'al-Faḍl des *Mille et une Nuits* qui est un personnage intransigeant, loyal et scrupuleux ; il réprouve la conduite de son fils et ne lui accorde finalement Uns al-Jalîs que parce qu'il se trouve placé devant le fait accompli.

Du reste, le déroulement de l'intrigue, le mouvement de l'ensemble laissaient-ils aux spectateurs le temps d'apprécier les caractères des personnages ? Al-Qabbânî lui-même s'en souciait-il beaucoup ? Le public de cette époque aspirait à un spectacle concret, violent, s'adressant d'abord à l'œil et à l'oreille. Al-Naqqâsh, faute de moyens, n'avait pu répondre à ce besoin. Al-Qabbânî, lui, a compris que le spectacle qui s'accordait le mieux avec la sensibilité de ses contemporains était celui qui représentait matériellement les faits. C'est pourquoi il a construit son intrigue en cherchant surtout à produire un pathétique brutal. D'où l'abondance des coups de théâtre, l'alternance des scènes violentes et des scènes romanesques, du sublime et du familier. Tout ici est réglé pour entraîner, non pour donner à penser. Le public d'al-Qabbânî éprouvait précisément cette même nécessité, tant il est vrai qu'aux époques troublées correspond toujours le goût du pathétique, souvent déclamatoire.

La grande nouveauté de *Hârûn al-Rashîd et Uns al-Jalîs*, c'est aussi le costume et le décor qu'al-Qabbânî veut fastueux, colorés, plus caractéristiques, si possible, qu'ils ne l'étaient au IX^e^ siècle. Il y a, en définitive, dans la pièce — comme, d'ailleurs, dans toute l'œuvre de l'auteur — quelque chose de cinématographique. Nous sommes sensibles à cet art de l'image et de la couleur. Qu'allait-on naguère chercher d'autre, par exemple, dans les films de Cecil B. de Mille comme *Le*

Voleur de Bagdad, *Ben Hur* ou *Le Roi des Rois* que la richesse des décors, la vision grandiose d'un monde hors de la réalité ? Ici et là, le spectateur est séduit par ce mélange de clinquant et d'élégance, d'emphase et de précision, de convention et d'invention. A la fin du XIX^e siècle, al-Qabbânî a, lui aussi, offert des spectacles de prestige, inspirés des *Mille et une Nuits*, à un public qui se rendait précisément au théâtre pour échapper à la médiocrité de la vie quotidienne et pour satisfaire ses rêves de faste et de grandeur.

Parmi les dramaturges de cette époque qui, à l'instar d'al-Qabbânî, ont tenté de communiquer à leurs contemporains la fervente exaltation des valeurs arabo-islamiques traditionnelles en puisant dans le trésor des *Mille et une Nuits*, l'Égyptien Maḥmûd Wâṣif (1) se place au premier rang. Sa pièce, *Riwâyat Hârûn al-Rashîd wa-Qût al-Qulûb wa-Khalîfa al-ṣayyâd (Hârûn al-Rashîd, Qût al-Qulûb et Khalîfa le Pêcheur)* fut représentée à l'Opéra du Caire en 1900 et remporta un si vif succès que l'auteur décida — fait exceptionnel en ce temps-là — de la publier. Le sujet est tiré du conte *Khalîfa le Pêcheur et les singes* (2). C'est encore une belle histoire d'amour, greffée sur l'aventure du pêcheur Khalîfa à qui, miraculeusement, un singe prédit la fortune : la passion du calife Hârûn al-Rashîd pour sa favorite Qût al-Qulûb triomphe de la jalousie de la reine Zubayda qui a cherché à se débarrasser de sa rivale. On peut la résumer brièvement comme suit.

Khalîfa, un pauvre pêcheur, prend dans ses filets trois singes doués de parole ; l'un d'eux lui annonce qu'il sera bientôt riche. Puis, il rencontre un changeur juif, Abû l-Sa'âda. Il lui offre un beau poisson et conclut avec lui un pacte, aux termes duquel les deux hommes échangent leur destin. Khalîfa voit la chance enfin lui sourire. Dix jours de suite, il gagne, en vendant sa pêche, dix dinars d'or. Ses désirs sont comblés ; il se considère comme un nouveau Crésus. Il commence aussi à craindre la méchanceté de ses voisins. Un soir, après avoir

(1) Cf. M. Y. Najm, *al-masraḥiyya*, 376-377 ; J. M. Landau, *op. cit.*, 232 ; Hiam Aboul-Hussein, *op. cit.*, 81-93.

(2) *Nuits* 836-850, éd. Imprimerie catholique, Beyrouth, 1909, IV, 388-410.

fumé du hashich, il est sujet à des hallucinations. Il imagine les malheurs qui risquent de s'abattre sur lui, si un envieux s'avise de le dénoncer au calife. Celui-ci, en effet, ne doit certainement pas posséder dans ses coffres autant d'or que lui ! Sans doute le convoquera-t-il alors au palais pour s'emparer de son trésor. Comme Khalîfa est décidé à nier l'existence du magot, on ne manquera pas de lui donner le fouet pour le faire avouer. Aussi se prépare-t-il à supporter cette épreuve en se flagellant... Le lendemain, le pêcheur, plus résolu que jamais à ne pas livrer son secret, met son argent dans une bourse qu'il attache prudemment à son cou. Hélas ! A peine a-t-il jeté son filet que toute sa fortune tombe en même temps et disparaît dans les flots. Promptement, Khalîfa se déshabille, plonge et cherche... sans succès. Pour comble de malchance, en regagnant le rivage, il ne retrouve pas ses vêtements. Il s'entoure aussitôt le corps de son filet et se met à la poursuite du voleur. Sur ces entrefaites, il rencontre le calife qu'il soupçonne d'être l'auteur du larcin. Hârûn al-Rashîd, qui a l'intention de s'amuser à ses dépens, se garde bien de lui faire connaître son identité. Khalîfa lui propose de le prendre à son service et le charge de lui procurer deux paniers à poisson. Au lieu de s'acquitter de cette commission, le calife demande à l'un de ses serviteurs d'acheter à Khalîfa sa pêche. L'homme, qui n'a pas d'argent sur lui, l'invite à venir le lendemain chercher son dû au palais. Khalîfa y est alors conduit devant le commandeur des croyants. On tire au sort pour savoir quelle récompense il y a lieu de lui accorder. La chance, cette fois, lui est contraire : il reçoit cent coups de fouet et un seul dinar. Dépité, le malheureux s'éloigne. Il retrouve le serviteur du calife, qui lui donne une bourse de cent dinars pour le consoler. Sur le chemin du retour, Khalîfa s'arrête un instant au marché. Il fait l'acquisition d'un coffre fermé, provenant du palais de la reine. Arrivé chez lui, il l'ouvre et y découvre avec stupéfaction la favorite de Hârûn al-Rashîd, Qût al-Qulûb : sa rivale, Zubayda, a profité de l'absence du calife pour l'anesthésier et l'enfermer là, en répandant la nouvelle de sa mort subite. Khalîfa s'empresse de ramener Qût al-Qulûb à Hârûn al-Rashîd, qui le récompense généreusement. Ainsi se trouve réalisé le

présage fait par l'un des singes que le pêcheur avait naguère ramenés dans ses filets.

C'est ce récit long et confus que Maḥmûd Wâṣif a adapté à la scène, comme le montre l'analyse de sa pièce, qui comprend cinq actes.

Acte premier. Dans une salle du palais, Hârûn al-Rashîd et Qût al-Qulûb échangent des vers d'amour, tandis que Isḥâq, le célèbre musicien de la cour, Masrûr, le porte-glaive du souverain, et un groupe d'esclaves chantent les louanges du commandeur des croyants qu'ils invitent à jouir des plaisirs de la vie. Survient Ja'far qui, resté seul avec son maître, lui reproche de négliger les affaires de l'État et de s'abandonner aux distractions. Il lui suggère de pratiquer la chasse pour oublier sa passion pour Qût al-Qulûb. Regrettant d'avoir manqué à ses obligations, le calife promet à son conseiller de consacrer désormais plus de temps aux devoirs de sa charge. Après leur départ, voici la reine Zubayda qui prie Qût al-Qulûb de se rendre chez elle. Elle lui offre une coupe contenant du *banj* (jusquiame). Dès que la favorite, sous l'effet du narcotique, perd connaissance, sa rivale la fait déposer dans un coffre qu'elle confie à deux eunuques qui doivent le vendre au marché.

Second acte. Khalîfa rencontre Hârûn al-Rashîd et, ne reconnaissant pas le calife, il se moque cruellement de lui et de sa suite. Puis, il lui offre de le prendre à son service et le charge de lui procurer des paniers à poisson. En se retirant, Hârûn al-Rashîd demande à Ja'far d'acheter à Khalîfa sa pêche. Le vizir invite Khalîfa à se présenter le lendemain au palais pour y toucher son dû, tandis que Masrûr obtient du pêcheur de partager avec lui la récompense promise par Ja'far.

Troisième acte. De retour au palais, Hârûn al-Rashîd apprend le décès de sa favorite. Il est au comble du désespoir. Pour apaiser son chagrin, Ja'far lui propose d'organiser à son intention soit un récital de chant avec le concours d'Isḥâq, soit une conférence avec les savants et les poètes du royaume. Aucun de ces projets ne satisfait l'inconsolable amant. Finalement,

il accepte de recevoir Khalîfa. On tire au sort pour savoir comment il y a lieu de dédommager le pêcheur : celui-ci recevra un dinar et vingt coups de fouet. Masrûr, comme convenu, subira la moitié du châtiment. Pour y échapper, le porte-glaive donne à Khalîfa une bourse de cent dinars.

Quatrième acte. Khalîfa achète le coffre dans lequel Zubayda a fait enfermer Qût al-Qulûb. Il le fait transporter chez lui, il l'ouvre et y découvre la belle favorite, qui le met au courant de sa mésaventure.

Cinquième acte. Qût al-Qulûb écrit à Hârûn al-Rashîd pour le rassurer sur son sort. Au comble de la joie, le calife l'envoie chercher. Il récompense fastueusement Khalîfa et, pour fêter le retour de sa belle, il décide que la population de Bagdad soit invitée à participer par des réjouissances à son bonheur renouvelé.

La comparaison du conte et de la pièce fait apparaître la parenté des deux intrigues : le calife Hârûn al-Rashîd retrouve sa favorite Qût al-Qulûb grâce au pêcheur Khalîfa qui l'a découverte dans le coffre où sa rivale, la reine Zubayda, l'a enfermée pour se débarrasser d'elle. Mais il est facile de noter immédiatement les différences entre les textes. Le récit des *Mille et une Nuits* relate de façon détaillée toutes les aventures de Khalîfa, depuis le jour où il prend dans ses filets trois singes dont l'un lui prédit la fortune jusqu'au moment où il est généreusement récompensé par le commandeur des croyants qui lui est reconnaissant d'avoir sauvé Qût al-Qulûb. Le conte tout entier est centré sur le personnage de Khalîfa, que l'auteur dramatique, lui, relègue au second plan. En effet, Maḥmûd Wâṣif a supprimé non seulement le long épisode de Khalîfa avec les singes, qui pourtant constitue l'élément essentiel à partir duquel se développe l'histoire du pêcheur, mais aussi tous les détails concernant sa vie privée, son caractère, son esprit caustique. *Hârûn al-Rashîd, Qût al-Qulûb et Khalîfa le Pêcheur*, tel est, il convient de le rappeler, le titre de la pièce. Sous sa forme lapidaire, il précise la place que Maḥmûd Wâṣif assigne à chacun des principaux personnages.

Dès le lever du rideau, on entend Hârûn al-Rashîd évoquer lui-même l'étendue de son empire, l'importance de ses richesses et la renommée dont il jouit tant en Orient qu'en Occident. D'un acte à l'autre, l'auteur énumère les prouesses du calife ʿabbâsside et montre avec complaisance les fastes de sa cour. A la fin de la pièce, Hârûn al-Rashîd ne se contente pas, comme dans le conte, de récompenser Khalîfa, qui a sauvé Qût al-Qulûb ; il prescrit les mesures qui doivent marquer d'une manière éclatante le retour de sa favorite : décoration de la capitale, libération des prisonniers, distribution d'or, de vivres et de vêtements aux pauvres de la ville. En agissant ainsi, il reste fidèle à son image de marque, comme on dit aujourd'hui, telle qu'elle s'est maintenue au cours de siècles dans l'opinion populaire. Maḥmûd Wâṣif a ajouté de son cru ces détails pour plaire à ses spectateurs que les romans historiques de Jirjî Zaydân avaient familiarisés avec des évocations propres à exalter certaines gloires islamiques, celles notamment du califat ʿabbâsside.

C'est incontestablement pour la même raison que le dramaturge a, en revanche, atténué les critiques que Khalîfa adresse au commandeur des croyants, lorsqu'il le rencontre pour la première fois. Le conte de *Khalîfa le Pêcheur et les singes* est l'un des rares récits où Hârûn al-Rashîd est tourné en dérision : dans les *Mille et une Nuits*, Khalîfa, en apercevant le calife, qu'il n'a jamais vu auparavant, se moque de son aspect physique, de son « accoutrement » ; il ne lui cache pas qu'il le trouve un peu « joufflu » et il le compare à un joueur de flûte, remarque d'autant plus injurieuse qu'il s'agit d'un métier qui était alors particulièrement décrié. Maḥmûd Wâṣif s'est gardé de reprendre à son compte les plaisanteries de Khalîfa à l'adresse de Hârûn al-Rashîd, sans doute parce qu'il risquait de ternir l'image traditionnelle du calife ʿabbâsside. Peut-être a-t-il craint aussi de froisser les susceptibilités du vice-roi Tawfîq. Il s'était certainement souvenu de la mésaventure de ses prédécesseurs, James Sanua et Salîm al-Naqqâsh, à qui le khédive Ismâʿîl, sous prétexte qu'il avait cru découvrir dans certaines de leurs pièces des allusions à ses défauts personnels, avait interdit toute représentation théâtrale sur le territoire

égyptien. Soit par prudence, soit par respect pour le passé, soit pour les deux raisons, Maḥmûd Wâṣif fait donc évoluer en scène un monarque plein de majesté, une sorte de preux, humain, juste et populaire. Néanmoins, pour se conformer à la mission du théâtre, comme il l'explique dans la préface de sa pièce, il reproduit les reproches que Ja'far adresse à son maître qui s'abandonne volontiers aux plaisirs au lieu de se consacrer aux affaires publiques.

A côté de Hârûn al-Rashîd, les deux autres personnages principaux présentent moins de relief. Certes, Qût al-Qulûb est sensible, intelligente, cultivée, mais son amour pour le calife semble sa raison d'être. Quant à Khalîfa, il fait preuve d'un esprit plus calme que le héros des *Mille et une Nuits* qui, fumeur invétéré de hashich, railleur, ironique, assez impudent, se moque sans vergogne du calife qu'il embauche sur-le-champ comme le premier venu. Le personnage de la pièce témoigne de plus de discrétion, de mesure et paraît même soupçonner un peu l'identité de son royal interlocuteur.

L'amour, voilà d'abord le sentiment qui anime les personnages de la pièce. On aurait tort de croire qu'il s'agit d'un simple caprice chez Hârûn al-Rashîd. Au contraire, c'est un sentiment pur et profond qu'il exprime à Qût al-Qulûb au cours des péripéties qui jalonnent les cinq actes. Qût al-Qulûb aussi aime le calife. Lui seul compte pour elle. Elle connaît son attachement et, dès qu'elle est délivrée par Khalîfa, elle lui écrit sans tarder pour le rassurer. Cette aventure amoureuse serait, malgré tout, assez banale, si un autre sentiment ne venait la magnifier. C'est la noblesse qui pousse Hârûn al-Rashîd à promettre à son vizir Ja'far de s'occuper davantage des affaires de l'État, à renoncer à la vengeance après le retour de sa favorite, à organiser à cette occasion des festivités à l'intention de ses sujets. Qût al-Qulûb montre également de la noblesse. Elle s'est attachée au calife autant par estime et admiration que par amour. Elle avoue sans rougir sa passion, en accepte avec courage toutes les conséquences, pleine de mépris pour les bassesses de la reine Zubayda. Khalîfa lui-même témoigne d'une certaine dignité qui est absente chez son homologue des *Mille et une Nuits*.

Passion et noblesse, les deux thèmes s'encadrent dans une évocation pseudo-historique. Le Bagdad des VIII^e^ et IX^e^ siècles, la cour ʿabbâsside, les temps glorieux de la splendeur arabe revivent dans cette large fresque sinon exacte, du moins vraisemblable. Peu importe en effet que Hârûn al-Rashîd se soit comporté ainsi dans la réalité, si l'auteur dramatique a su lui rendre cet air de puissance, de noblesse et de générosité qui faisait de lui l'émule arabe de Charlemagne. Le rappel de la grandeur du calife donne même une certaine couleur épique à la pièce de Maḥmûd Wâṣif. L'épopée ici ne vient pas seulement de la terre, mais du ciel. L'action de *Hârûn al-Rashîd, Qût al-Qulûb et Khalîfa le Pêcheur* est sans doute le drame de l'amour, l'histoire de deux grandes âmes devant un vaste fond géographique et historique. Elle est aussi et surtout l'expression de la fatalité qui pèse sur deux êtres prédestinés, Hârûn al-Rashîd et Qût al-Qulûb, qu'un *maktûb* inexorable entraîne l'un vers l'autre.

Originale par la grandeur des sentiments, la simple vigueur du drame humain, la pièce de Maḥmûd Wâṣif est caractérisée encore par ses principes et ses procédés : elle est divisée en actes et en scènes, sauf assez paradoxalement le cinquième ; elle comprend moins de récits et d'interventions du chœur que dans les pièces d'al-Qabbânî. Le jeu scénique l'emporte ici sur le discours.

Tous les faits importants se déroulent sous les yeux du spectateur. Quant aux duos d'amour au début de la pièce, ils sont moins des scènes expliquant les sentiments et déterminant l'action que des effusions lyriques. Au reste, l'enchaînement de l'action reste conforme à la vraisemblance. Mais, ralentie par des scènes adventices, elle s'achèverait cependant dès le quatrième acte, dénouement sentimental, si l'auteur ne repoussait jusqu'au cinquième acte le dénouement spectaculaire. Aussi bien chaque acte forme-t-il un tout. L'essentiel est donc pour l'auteur de les équilibrer en ménageant à l'œil une dose égale d'agréments et d'émotions. La part du spectacle est, en effet, considérable et variée : splendeur du cadre et luxe des costumes (acte I) ; escorte du calife (acte II), etc. Ce voyage à travers l'espace offre l'avantage d'événements divers à la

faveur desquels la couleur locale exerce ses prestiges. Les personnages et les sentiments, on l'a noté, portent eux aussi la marque de l'époque ʿabbâsside : noblesse, dignité, grandeur qui inspirent le respect et la sympathie ; protagonistes illustres, riches en couleurs, d'une taille peu commune. Enfin, la forme séduit ; elle est plus chatoyante et plus variée que chez Mârûn al-Naqqâsh et chez al-Qabbânî. Si l'épopée, comme il a été indiqué, tient à l'ampleur du tableau d'histoire, à l'apothéose du cinquième acte, les thèmes lyriques s'esquissent aussi dans le cadre souple de populaires *muwashshaḥât*. L'élégie, enfin et surtout, se manifeste magnifiquement chaque fois que l'amour chante et se chante (exemple : acte I, scène 1). Les duos permettent au calife Hârûn al-Rashîd et à sa belle favorite de célébrer leur passion en ajoutant à sa musique propre les variations que lui fournissent les harmonies d'une soirée à Bagdad, tout embaumée de fleurs et qui écoute la voix merveilleuse d'Isḥâq al-Mawṣilî.

Dans la préface de *Hârûn al-Rashîd, Qût al-Qulûb et Khalîfa le Pêcheur*, Maḥmûd Wâṣif définit ainsi son œuvre : littéraire, lyrique, historique. L'éclat du style et la beauté du dialogue, la noblesse et l'amour des deux principaux personnages, le milieu de splendeur et de grandeur où se déroule l'action, l'atmosphère féerique qui la baigne, montrent à l'évidence qu'il a atteint ce triple objectif. Par là aussi, sa pièce marque de réels progrès par rapport à celles de Mârûn al-Naqqâsh et d'al-Qabbânî.

Chaque époque, écrit Malraux, connaît des lieux privilégiés du rêve. C'est dans le monde merveilleux des *Mille et une Nuits* que les premiers animateurs du théâtre arabe les ont trouvés. Ils ont choisi les contes célèbres d'*Abû l-Ḥasan ou le Dormeur éveillé, des deux vizirs où il est question de Uns al-Jalîs*, de *Khalîfa le Pêcheur et les singes* pour donner libre cours à leur imagination. Ce qui les a inspirés, c'est l'idée des choses plutôt que le texte lui-même, c'est, à travers les aventures de héros populaires, tout un passé glorieux et familier qu'ils ont ressuscité à leur guise. Ce qui leur a parlé le mieux — à eux et, plus encore, à leur public —, c'est le mouvement, la couleur, le détail pittoresque, même inexact, susceptible

d'augmenter parfois la force d'évocation. Dès lors, l'œuvre dramatique n'est qu'une succession de tableaux reliés par une intrigue compliquée. L'action est romanesque, elle évolue dans un monde fastueux, car il s'agit de fasciner les spectateurs par le luxe déployé. Soucieux en même temps d'agir sur leurs nerfs, l'auteur se montre peu exigeant sur le choix des moyens. Les décors, les costumes et les accessoires prennent dans sa pièce une place de plus en plus importante. Ils doivent représenter les développements descriptifs des *Mille et une Nuits*. C'est grâce à eux que l'homme de théâtre compte faire comprendre le milieu qu'il reconstitue et les personnages qu'il crée sur scène. Calife, vizir, favorite, négociant, pêcheur ou esclave, chaque personnage est tantôt embelli, tantôt noirci à l'excès. En général, il est sans épaisseur. Que les caractères soient simplifiés à l'extrême paraît, d'ailleurs, assez logique. En effet, le dramaturge écrit plus un conte qu'une pièce. Point d'analyses psychologiques. A la place, le décor, l'aventure, « le rêve les yeux ouverts ». L'œuvre a été composée, ordonnée pour le plaisir des spectateurs. Ceux-ci sont entraînés par cette légende vivante, où on leur procure le luxe supplémentaire d'une morale reposante, selon laquelle le méchant est toujours puni, le vertueux récompensé. Qu'on leur donne enfin des possibilités de comparaison avec leur situation politique et sociale, on offre du même coup à leurs besoins de changement des perspectives conformes à leurs aspirations les plus profondes.

Rachid BENCHENEB
(Paris)

G.-P. Maisonneuve et Larose

Éditeurs

11, rue Victor-Cousin, Paris 5e

Mohammed ARKOUN

Professeur à l'Université de Paris VIII

ESSAIS

SUR LA

PENSÉE ISLAMIQUE

Un volume 14 x 23 de 352 pages ..... **40 F**

L'historien de la pensée islamique peut-il se contenter, aujourd'hui comme hier de retranscrire **fidèlement** le contenu des grands textes classiques sous prétexte de présenter un « Islam objectif », ou doit-il viser au-delà de cette description, à expliquer la genèse, le fonctionnement psycho-linguistique, les fonctions socio-cuturelles et, par suite, les limites historiques de cette pensée ?

Les lacunes considérables dans notre connaissance du vaste domaine islamique, l'absence d'instruments de travail essentiels comme un dictionnaire historique de la langue arabe et des grandes langues islamiques comme l'Iranien, le Turc..., justifieront longtemps encore l'effort d'édition, de classification, d'analyse philologique, de description fidèle. Cependant, on ne peut attendre que ce travail soit terminé pour soumettre la pensée islamique aux méthodes d'analyse critique et déconstructive qu'on est en train de mettre au point d'après l'exemple occidental. En s'attaquant à cette tâche, l'historien de la pensée islamique répondra à une double exigence : 1° - contribuer, à l'aide de l'exemple islamique, aux recherches et à l'effort de théorisation en cours dans les sciences de l'homme ; 2° - affirmer les positions et les propositions d'une pensée islamique **scientifique** devant les positions et les propositions d'une pensée islamique **apologétique** et **idéologique** de plus en plus envahissante.

Les **Essais sur la pensée islamique** de Mohammed ARKOUN qui regroupent une dizaine d'articles parus dans différentes revues, illustrent cette double orientation qu'il entend assigner à ce qu'il nomme l'**Islamologie appliquée.**

ÉDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

15, Quai Anatole-France, 75700 PARIS

C.C.P. PARIS 9061-11 Tél. : 555-92-25

ANNUAIRE DE L'AFRIQUE DU NORD

Tome X - 1971

Études : Élites, pouvoir et légitimité au Maghreb. Problèmes d'actualité :

LE CONFLIT PÉTROLIER FRANCO-ALGÉRIEN.

LE DÉVELOPPEMENT DE LA LIBYE ET DE L'ALGÉRIE.

Chroniques politique, diplomatique, économique, socio-culturelle et scientifique.

Chronologie - Documents - Bibliographies systématiques.

Ouvrage 16 × 25, 1260 pages, relié. Prix ..... **149,80 F**

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 25 OCTOBRE 1974
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 26153 — Éditeur : n° 600
Dépôt légal : 4e trimestre 1974